

UN TRAITÉ POLITIQUE DU II[E]/VIII[E] SIÈCLE

L'ÉPÎTRE DE ʿUBAYD ALLĀH B. AL-ḤASAN AL-ʿANBARĪ AU CALIFE AL-MAHDĪ

MATHIEU TILLIER

La réflexion des premiers juristes musulmans sur l'État et le pouvoir nous est le plus souvent parvenue au travers de témoignages indirects, provenant de la transmission orale longtemps privilégiée dans les milieux savants. Une des rares exceptions est un court traité, rédigé par le cadi baṣrien ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī (m. 168/785) à l'intention du calife ʿabbāside al-Mahdī (158/775-169/785). À l'instar de plusieurs ouvrages de secrétaires comme ʿAbd al-Ḥamīd b. Yaḥyā ou Ibn al-Muqaffaʿ [1], ce traité prend la forme d'une épître, et son objet – conseiller le calife dans l'administration de l'empire – le rapproche des « miroirs des princes » qui apparaissent à la même époque [2]. Malgré son importance pour l'histoire de la pensée politique islamique, cette épître demeure peu connue : seuls quelques extraits ont fait l'objet d'analyses par P. Crone et M. Hinds, I. Bligh-Abramski et M.Q. Zaman[3]. Le peu d'intérêt que ce texte a jusqu'ici suscité est probablement dû aux difficultés d'interprétation qu'il pose. À notre connaissance, l'épître a seulement survécu à travers la citation qu'en fait Wakīʿ (m. 306/918) dans ses *Aḫbār al-quḍāt*, ouvrage qui ne nous est lui-même parvenu qu'à travers un *unicum* [4]. L'édition de tels manuscrits est toujours délicate, car les problèmes de lecture dus au vieillissement du support ou aux erreurs du copiste ne peuvent être résolus par la comparaison de plusieurs versions du texte. La difficulté est ici d'autant plus grande

---

[1] Sur l'apparition d'une littérature destinée à des « lecteurs » en liaison avec la cour, voir G. Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, PUF, Paris, 2002, p. 60-63.

[2] Sur la littérature de « miroirs des princes », voir notamment C.E. Bosworth, « Naṣīḥat al-mulūk », *EI*, VII, p. 984 *sq* (sauf indication contraire, les pages renvoient à l'édition anglaise de l'*Encyclopédie de l'Islam*) ; P. Crone, *God's Rule*, Colombia University Press, New York, 2004, p. 149 *sq*.

[3] P. Crone et Martin Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 93, 98 ; I. Bligh-Abramski, « The Judiciary (*qāḍī*s) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam », *JESHO*, 35, 1992, p. 66-67 ; M.Q. Zaman, « The Caliphs, the ʿUlamāʾ, and the Law : Defining the Role and Function of the Caliph in the Early ʿAbbāsid Period », *Islamic Law and Society*, 4, 1997, p. 9-13 ; *id.*, *Religion and Politics under the early ʿAbbāsids : the Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Brill, Leiden, 1997, p. 87-91. Voir également les brèves mentions de cette épître par J. van Ess, « La liberté du juge dans le milieu basrien du VIII[e] siècle », *in* D. Sourdel *et al.* (éd.), *La notion de liberté au Moyen Age : Islam, Byzance, Occident*, Les Belles Lettres, Paris, 1985, p. 28 ; *id.*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1991, II, p. 157. Les analyses de M.Q. Zaman sont partiellement reprises par W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2005, p. 185-186.

[4] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, éd. ʿAbd al-ʿAzīz Muṣṭafā al-Marāġī, Maṭbaʿat al-Saʿāda, Le Caire, 1947-1950, II, p. 97-107. Sur le manuscrit original, voir l'introduction de l'éditeur, *ibid.*, I, p. *n* ; C. Brockelmann, *GAL*, SI, p. 225 ; F. Sezgin, *Tārīḫ al-turāṯ al-ʿarabī*, Qumm, 1983, I-2, p. 276.

qu'aucun autre auteur postérieur ne semble citer un seul extrait de cette épître [5]. Dans l'état actuel, elle reste donc d'un abord difficile et plusieurs passages sont encore obscurs [6].

La méconnaissance qui touche cette épître nous encourage à en proposer une traduction, dans l'espoir d'en faciliter l'accès aux chercheurs et de contribuer à la faire connaître. Toute traduction est par définition imparfaite ; pour les raisons précédemment évoquées, celle-ci l'est peut-être plus encore. Il faut espérer que de nouveaux manuscrits permettront un jour prochain d'établir une édition critique de cette épître et de corriger certaines interprétations litigieuses. Les défauts d'édition de ce texte ne nuisent cependant pas à sa compréhension générale. C'est pourquoi nous proposons, avant d'en donner une traduction, de nous pencher sur l'identité de son auteur et d'examiner la portée de son traité.

1. ʿUBAYD ALLĀH B. AL-ḤASAN AL-ʿANBARĪ

ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥuṣayn b. Abī l-Ḥurr [7] Mālik b. al-Ḫašḫāš b. Ǧanāb [8] b. al-Ḥāriṯ b. Ḫalaf b. al-Ḥāriṯ b. Muǧaffar b. Kaʿb b. al-ʿAnbar b. ʿAmr b. Tamīm b. Murr b. Udd b. Ṭābiḫa b. Ilyās b. Muḍar [9] naît entre 100/718-19 et 106/724-25 dans une éminente famille d'al-Baṣra [10]. Son père, al-Ḥasan b. al-Ḥuṣayn, semble avoir eu une certaine renommée comme savant et transmetteur de *ḥadīṯ* [11] et son grand-père, al-Ḥuṣayn b. Mālik, a notamment été gouverneur (*ʿāmil*) de Maysān pour ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb [12]. Sa tribu, Tamīm, est l'une des plus puissantes d'al-Baṣra : selon Ch. Pellat, elle doit être considérée comme la véritable fondatrice de la ville, et continue au IIe/VIIIe siècle à fournir l'essentiel de ses élites intellectuelles, religieuses et politiques [13]. ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan appartient par ailleurs au

---

5 Recherche effectuée sur la bibliothèque virtuelle al-Warrāq (www.alwaraq.com, 02/2005) et sur le cédérom *Mawsūʿat ṭālib al-ʿilm al-šarʿī*, Markaz al-turāṯ li-abḥāṯ al-ḥāsib al-ālī, Amman, 2000.

6 Les *Aḫbār al-quḍāt* de Wakīʿ font l'objet d'une édition révisée par S.M. al-Laḥḥām (ʿĀlam al-kutub, Beyrouth, 2001, 872 p.). Il s'agit en réalité d'une réédition de celle d'al-Marāġī, et la révision de S.M. al-Laḥḥām ne semble s'appuyer sur aucun manuscrit ni aucun travail critique.

7 « b. al-Ḥurr b. » chez Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1998, p. 209.

8 « b. ʿAttāb » chez Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, p. 209.

9 Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 88. Voir également Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. I. ʿAbbās, Dār ṣādir, Beyrouth, 1968, VII, p. 285.

10 Al-Ḫaṭīb, *Ta'rīḫ Baġdād*, éd. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, X, p. 306 ; Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1984, VII, p. 7. Les principales sources biographiques disponibles sur al-ʿAnbarī sont : Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, VII, p. 285 ; Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 88 sq ; Ibn Ḥibbān, *Mašāhīr ʿulamā' al-amṣār*, éd. Maǧdī b. Manṣūr b. Sayyid al-Šūrā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1995, p. 190 ; al-Ḫaṭīb, *Ta'rīḫ Baġdād*, X, p. 306 *sq* ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*, éd. Suhayl Zakkār, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995, V, p. 341 ; al-Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl fī asmā' al-riǧāl*, éd. B.ʿA. Maʿrūf, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1980, XIX, p. 23. La plus longue biographie moderne consacrée à ce personnage est celle de J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, p. 155-164. Voir également J. van Ess, « La liberté du juge dans le milieu basrien du VIIIe siècle », p. 28-31.

11 Al-Buḫārī, *al-Ta'rīḫ al-kabīr*, éd. S.H. al-Nadwī, Dār al-fikr, Beyrouth, s.d., II, p. 291.

12 Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, VII, p. 125. Selon al-Ṭabarī (*Ta'rīḫ*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, II, p. 604), le *sawād* d'al-Baṣra lui est également confié en l'an 29/649-50. Voir J. van Ess, *op. cit.*, II, p. 155. Sur Maysān, région du bas Tigre au sud-est de l'Iraq, voir M. Streck et M. Morony, « Maysān », *EI*, VI, p. 918-920.

13 Ch. Pellat, *Le Milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1953, p. p. 23-24 ; voir également H. Djaït, « Les Yamanites à Kūfa au Ier siècle de l'hégire », *JESHO*, 19, 1976, p. 163.

clan des Banū l-ʿAnbar – groupe principal de la branche ʿAmr b. Tamīm [14] –, dont sont issus plusieurs des cadis en fonctions à al-Baṣra dans les premières décennies du califat ʿabbāside [15].

Rien ne nous est parvenu sur ses années de jeunesse. Tout au plus sait-on qu'au moment d'atteindre la cinquantaine, il est un personnage de haut rang à al-Baṣra (*la[-hu] qadr wa-šaraf*) [16], où il possède une solide réputation dans plusieurs domaines du savoir – droit, poésie, lexicographie, généalogies tribales [17]. En matière de *fiqh*, il appartient à l'ancienne école juridique baṣrienne, dont il est considéré comme l'un des plus hauts représentants [18]. Le qualificatif qui revient le plus souvent sous le calame de ses biographes est celui de « *ʿāqil* » [19] : ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan est avant tout un juriste rationaliste, et s'il est cité comme transmetteur de quelques *ḥadīṯ*s [20], Wakīʿ affirme que « le nombre d'*āṯār* qu'il a rapportés et de *ḥadīṯ*s qu'il a transmis est très réduit » (*mā aqalla mā rawā min al-āṯār wa-asnada min al-ḥadīṯ*) [21].

En 156/773, le calife al-Manṣūr le nomme cadi d'al-Baṣra à la suite de Sawwār b. ʿAbd Allāh – qui vient de mourir –, répondant probablement en cela au désir de la population locale [22]. Selon al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, ʿUbayd Allāh aurait partagé ses fonctions avec ʿUmar b. ʿĀmir [23] ; l'information est cependant peu crédible, car ce dernier meurt bien plus tôt, vers 139/756-57 [24] – al-Ḫaṭīb le confond avec Sawwār b. ʿAbd Allāh, qui est effectivement associé un temps à ʿUmar b. ʿĀmir sur la judicature d'al-Baṣra, en 137/754 [25]. Comme son

[14] M. Lecker, « Tamīm b. Murr », *EI*, X, p. 174.

[15] N. Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law. The Early Spread of Hanafism*, Harvard University Press, Cambridge, 2004, p. 30. Sur l'appartenance tribale des cadis iraqiens à l'époque ʿabbāside, voir M. Tillier, *Les cadis d'Iraq à l'époque ʿabbāside : organisation administrative et rapports au pouvoir (132/750-334/945)*, thèse non publiée, Université Lyon 2, 2004, p. 177 *sq*.

[16] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 88.

[17] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, 108, 109, 119.

[18] Ibn Ḥağar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, VII, p. 7. Voir également Ibn Ḥibbān (*Mašāhīr ʿulamāʾ al-amṣār*, p. 190), qui précise que ʿUbayd Allāh « étudiait le *fiqh* selon l'école des Kūfiotes, et il les réfutait point par point ». Sur l'ancienne école baṣrienne, qui perdure jusqu'au début du IIIe/IXe siècle avant de se fondre en partie dans le ḥanafisme et le mālikisme, voir Ch. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1997, p. 41 *sq*.

[19] Al-Ğāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. ʿA.-S. Hārūn, Dār Saḥnūn, Tunis, 1990, I, p. 275 ; Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, VII, p. 285 ; al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, X, p. 307 ; al-Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl*, XIX, p. 24 ; Ibn Ḥağar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, VII, p. 7.

[20] Al-Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl*, XIX, p. 26-27. Voir notamment Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, éd. M.F. ʿAbd al-Bāqī, Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, Beyrouth, s.d., II, p. 634.

[21] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 88.

[22] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 91. *Cf.* M. Tillier, *op. cit.*, p. 145. Voir la liste des cadis d'al-Baṣra établie par N. Tsafrir, *op. cit.*, p. 39. Cette dernière propose pour sa nomination la date de 156/772 ; son prédécesseur, Sawwār b. ʿAbd Allāh, demeure cependant cadi jusqu'à sa mort, qui semble survenir le samedi 16 ḏū al-ḥiğğa 156/6 novembre 773 (Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 84 ; Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, éd. S. Zakkār, Dār al-fikr, Beyrouth, 1993, p. 380). C'est probablement parce que cette disparition a lieu à la fin de 156 qu'al-Ṭabarī la date de l'an 157 (al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, IV, p. 511).

[23] Al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, X, p. 307 ; Ibn al-Ğawzī, *al-Muntaẓam*, V, p. 341.

[24] Ibn Ḥağar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, VII, p. 410. Ibn Ḥibbān évoque même la date de 135/752-53 (*Mašāhīr ʿulamāʾ al-amṣār*, p. 184). Selon Wakīʿ (*Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 55), il aurait néanmoins exercé la judicature à partir de 137/754-55.

[25] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 55. *Cf.* N. Tsafrir, *op. cit.*, p. 39.

prédécesseur, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan est par ailleurs nommé gouverneur de la prière à al-Baṣra [26], et se voit ainsi chargé de prononcer la *ḫuṭba* chaque vendredi à la mosquée [27] : il cumule ces deux postes jusqu'en 159/775-76, date à laquelle le calife al-Mahdī lui retire ses fonctions de gouverneur pour les confier à ʿAbd al-Malik b. Ayyūb al-Numayrī [28]. D'après al-Ṭabarī, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan aurait de même été révoqué de la judicature au profit de ʿAbd al-Malik b. Ayyūb [29]. Cette affirmation est cependant difficile à croire : ʿAbd al-Malik n'apparaît comme cadi dans aucune autre source, et Ibn al-Aṯīr se démarque par ailleurs des chroniqueurs précédents en ignorant cette information [30]. Wakīʿ indique quant à lui que ʿAbd al-Malik b. Ayyūb n'est nommé que sur la prière et l'armée et qu'al-Mahdī « confirme » (*aqarra*) ʿUbayd Allāh à la judicature [31]. Même si ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan perd alors ses fonctions judiciaires, ce n'est que temporaire : il retrouve son poste la même année, et y demeure jusqu'à sa révocation par le calife en 166/782-83 ou 167/783-84 [32].

Ces dix années de judicature sont marquées par les relations conflictuelles qui opposent ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan et al-Mahdī. Tout semblait pourtant avoir bien commencé entre les deux hommes : à la mort d'al-Manṣūr en 158/775, le cadi quitte al-Baṣra – où il laisse un vicaire – pour aller présenter ses condoléances à al-Mahdī et le féliciter de son accession au califat [33] ; le discours qu'il prononce à cette occasion suscite l'admiration de ses contemporains [34]. Les sources ne permettent pas de reconstituer avec précision la dégradation de leurs rapports. Il est probable que l'épître que ʿUbayd Allāh adresse au calife dès ṣafar 159/décembre 775 constitue une étape importante ; nous y reviendrons plus loin. Plus généralement, le comportement du cadi semble à l'origine de cette détérioration. Depuis qu'al-Manṣūr a mené une politique de centralisation administrative, les cadis d'Iraq sont les délégués du calife et sont en pratique placés sous son autorité directe : il n'est pas rare que le

---

[26] Al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, IV, p. 547. À la même époque, l'armée, la police et les impôts sont confiés à un autre gouverneur, Saʿīd b. Daʿlağ (al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, IV, p. 510 ; voir également Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 281).

[27] Al-Ğāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, p. 294. *Cf.* J. van Ess, *op. cit.*, II, p. 156.

[28] Al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, IV, p. 550 ; Ibn al-Ğawzī, *al-Muntaẓam*, V, p. 275. ʿAbd al-Malik cumule alors la responsabilité de la prière et de l'armée.

[29] *Ibid*. J. van Ess (*op. cit*., II, p. 157) semble suivre cette interprétation.

[30] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-ta'rīḫ*, éd. C.J. Tornberg, Brill, 1867 (rééd. Dār ṣādir, Beyrouth, 1982), VI, p. 40. Al-Ṭabarī parle d'ailleurs de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan comme étant le cadi d'al-Baṣra en 159 ; il le mentionne encore à ce poste aux années 160 et 164 (*Ta'rīḫ*, IV, p. 552, 559, 571).

[31] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, 122.

[32] La date de 166 est donnée par Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 91, et par al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, IV, p. 574. N. Tsafrir (*op. cit*., p. 39) incline à penser qu'il est cadi jusqu'en 167, en s'appuyant sur Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ (*Ta'rīḫ*, éd. M.N. Fawwāz et Ḥ.K. Fawwāz, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1995, p. 289 ; celui-ci se contredit néanmoins plus loin, p. 291). La date de 167 pourrait être confirmée par un autre passage de Wakīʿ (*Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 92), d'après qui Muḥammad b. Sulaymān serait gouverneur d'al-Baṣra au moment de cette révocation ; selon al-Ṭabarī (*Ta'rīḫ*, IV, p. 581), ce gouverneur ne serait nommé qu'en 167.

[33] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 107-108.

[34] Al-Zubayr b. Bakkār, *al-Aḫbār al-muwaffaqiyyāt*, éd. Sāmī Makkī al-ʿĀnī, ʿĀlam al-kutub, Beyrouth, 1996, p. 180 ; al-Ğāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, p. 295 ; Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 108 ; al-Ğahšiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, Dār al-fikr al-ḥadīṯ, Beyrouth, 1988, p. 90 ; al-Ḫaṭīb, *Ta'rīḫ Baġdād*, X, p. 309. Voir les remarques de J. van Ess, *op. cit.*, II, p. 157.

souverain dicte ses instructions à un cadi, y compris en matière judiciaire [35]. Or ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan n'obéit pas de manière inconditionnelle aux ordres qu'il reçoit ; pire, il se permet parfois d'en jouer aux dépens du calife. Sa révocation finale est probablement due à l'insoumission qu'il manifeste tant en matière judiciaire que dans les autres domaines administratifs qui lui sont confiés [36].

Dès les premières années de sa judicature, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan se fait remarquer pour son refus d'obtempérer aux ordres de Saʿīd b. Daʿlaǧ, le gouverneur militaire d'al-Baṣra [37], qui lui demande de la part du calife de transférer les biens des successions vacantes (*al-ḥašriyya*) au Trésor public (*bayt al-māl*) [38]. Grâce à l'intervention d'un proche du gouverneur, l'affaire est étouffée [39]. Mais quelques temps plus tard, le cadi s'oppose de nouveau au calife, cette fois-ci sur une question fiscale. Al-Mahdī lui demande dans une lettre de lever la *ṣadaqa* (c'est-à-dire le *ʿušr* [40]) sur les terres irriguées par les canaux qui existaient au temps des califes ʿUmar et ʿUṯmān ; lorsqu'ils ont été creusés plus tard, en revanche, les terres doivent être selon lui soumises au *ḫarāǧ* [41]. ʿUbayd Allāh refuse d'exécuter cette injonction, malgré les menaces du calife : il réunit les grands notables (*ašrāf*) [42] et les savants d'al-Baṣra, et déclare par jugement que les populations de tous les canaux de la Péninsule arabique ne doivent payer que la *ṣadaqa* [43]. Le calife semble finalement s'incliner [44].

---

[35] *Cf.* N.J. Coulson, *Histoire du droit islamique*, PUF, Paris, 1995 (1ère édition 1964), p. 118-119.

[36] J. van Ess, *op. cit.*, II, p. 160.

[37] Il occupe cette fonction de 156/773 à 158/774-75. Al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, IV, p. 510, 547. Voir aussi Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 281.

[38] En cas de succession vacante (lorsqu'aucun héritier légal ne se présente), le cadi gère provisoirement les biens du défunt. Chez les Mālikites, le *bayt al-māl* peut être héritier (au nom de la communauté musulmane) après une période suffisante pour déclarer les biens en déshérence. Mais certains juristes (notamment ḥanafites) considèrent que d'autres personnes (notamment les parents par les femmes, *ḏawī al-arḥām*) doivent passer avant le *bayt al-māl* (voir L. Milliot et F.-P. Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Dalloz, Paris, 2001, p. 508, 520).

[39] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 95-96. La position juridique de ʿUbayd Allāh n'est pas claire ; elle semble néanmoins avoir des répercussions à long terme, car Abū Yūsuf condamne quelques années plus tard l'exploitation par le cadi d'al-Baṣra de terres en déshérence. Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, p. 185 (trad. E. Fagnan, *in* Abou Yousof Ya'koub, *Le Livre de l'impôt foncier*, Geuthner, Paris, 1921, p. 286-87).

[40] Le *ʿušr*, impôt notamment levé sur la terre possédée par les musulmans, est souvent considéré par les juristes comme une sorte de *zakāt* ou de *ṣadaqa*. T. Sato, « ʿUshr », *EI*, X, p. 990.

[41] L'opposition concerne probablement les canaux creusés par les musulmans au temps des trois premiers califes, et ceux qui l'ont été plus tard (implicitement : par des convertis ?). Cette demande semble correspondre à l'interprétation contextuelle d'une règle que l'on retrouve dans la doctrine ḥanafite : selon al-Šaybānī, toute terre nouvellement mise en valeur grâce à des canaux creusés par des non-arabes doit être considérée comme terre de *ḫarāǧ*. Il semble que la région d'al-Baṣra n'était pas irriguée par canaux à l'époque sassanide, et al-Šaybānī considère sa région comme terre de *ʿušr* (al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1985, p. 224-25 ; *Cf.* F. Løkkegaard, *Islamic Taxation in the Classical Period*, Branner & Korch, Copenhague, 1950, p. 86 ; H. Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, Londres, 1983, p. 110-111 ; M. Morony, « Landholding in Seventh-Century Iraq », *in* A.L. Udovitch (éd.), *The Islamic Middle East, 700-1900*, Darwin Press, Princeton, 1981, p. 157 ; *id.*, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 106, 121). Al-Mahdī tente-t-il néanmoins d'appliquer cette règle aux canaux creusés par les musulmans non-arabes après la conquête ?

[42] Il s'agit probablement ici des chefs de tribus ou de grandes familles. Sur le sens de *šarīf/ašrāf*, voir C. van Arendonk et W.A. Graham, « Sharīf », *EI*, IX, p. 329 *sq*.

[43] ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan considère la région d'al-Baṣra comme une partie de la Péninsule arabique ; c'est également le cas du philologue al-Aṣmaʿī, à la même époque, qui aurait affirmé que la Péninsule s'étend jusqu'à al-Ubulla (Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Dār Bayrūt, Beyrouth, 1988, II, p. 138). Le cadi s'appuie pour rendre ce

Ces cas de désobéissance exaspèrent néanmoins al-Mahdī ; l'autonomie de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan en matière judiciaire finit par dépasser les limites de l'acceptable. Lorsque les Banū ʿAbd al-Malik revendiquent la propriété d'une terre que le calife al-Saffāḥ a donnée à un certain Sulaymān b. ʿUbayd Allāh, le cadi semble prendre leur parti : al-Mahdī – devant qui ils ont porté leur affaire – donne des instructions écrites afin que le défendeur puisse présenter ses preuves, mais ʿUbayd Allāh ignore cet ordre et rend un jugement contre Sulaymān. Il pense probablement se montrer juste : la terre en litige aurait appartenu après les conquêtes à l'ancêtre des Banū ʿAbd al-Malik, avant d'être saisie par le calife umayyade Sulaymān b. ʿAbd al-Malik [45]. Pour ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan, les Banū ʿAbd al-Malik demeurent les propriétaires légitimes du domaine. Furieux que le cadi ose passer outre ses instructions et sous-entendre ainsi que son oncle al-Saffāḥ a injustement disposé de cette terre, al-Mahdī oblige ʿUbayd Allāh à modifier son jugement [46]. Selon al-Ḫaṭīb, un dernier procès, opposant un marchand à un officier (*qā'id*), est directement responsable de son éviction : le calife écrit au cadi pour lui ordonner de trancher en faveur de l'officier, mais ʿUbayd Allāh rend un jugement favorable au marchand [47].

Enfin, le cadi adopte une attitude provocatrice devant al-Mahdī lors de ses passages à al-Baṣra. Vers 164/780-81 [48], le calife visite les campagnes alentours et interroge ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan au sujet de certains bénéficiaires de concessions terriennes (*iqṭāʿ*) qui semblent plus riches qu'ils ne devraient l'être. Selon Wakīʿ, le cadi aurait répondu : « Ô Commandeur des croyants, c'est comme pour le vêtement que je porte : je ne pose pas de question à son sujet ! » Son impertinence lui vaut un rappel à l'ordre par al-Faḍl b. al-Rabīʿ (*sic*) [49]. Une

---

jugement sur une règle spécifique à la Péninsule arabique, voulant que ses terres ne soient soumises qu'au *ʿušr* (*i.e.* la *ṣadaqa*), et non au *ḫarāğ* : soit elles ont été prises par des Musulmans pendant les conquêtes, soit ont été laissées à leurs propriétaires convertis à l'islam. Voir Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḫarāğ*, Dār al-maʿrifa, Beyrouth, s.d., p. 58 (trad. Fagnan, p. 88) ; al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, 213. *Cf.* H. Modarressi Tabātabā'i, *op. cit.*, p. 117 ; T. Sato, « ʿUs̲h̲r », *EI*, X, p. 917.

44 Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 96-97.

45 Lors des conquêtes islamiques, certaines terres appartenant à l'État sassanide sont accaparées par des particuliers. À partir du règne de Muʿāwiya, cependant, les Umayyades ramènent une partie de ces terres dans le domaine califien (*ṣawāfī*) : ce mouvement culmine sous les règnes de ʿAbd al-Malik et d'al-Walīd I (M.G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 69-70 ; *id.*, « Landholding in Seventh-Century Iraq », p. 160 ; A.K.S. Lambton, « Ṣāfī », *EI*, p. 799-800). Les terres en litige ont probablement été confisquées par le calife Sulaymān b. ʿAbd al-Malik dans le cadre de cette politique.

46 Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 92-95. Voir l'analyse de J. van Ess, *op. cit.*, II, p. 158-159. Sur les redistributions de terres aux environs d'al-Baṣra lors de la prise du pouvoir par les ʿAbbāsides, voir M.G. Morony, « Landholding and Social Change : Lower al-ʿIrāq in the Early Islamic Period », *in* T. Khalidi, *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, American University of Beirut, Beyrouth 1984, p. 216.

47 Al-Ḫaṭīb, *Ta'rīḫ Baġdād*, X, p. 309. J. van Ess (*op. cit*., II, p. 159) émet l'hypothèse que ce procès est en réalité le même que celui qui oppose les Banū ʿAbd al-Malik à Sulaymān b. ʿUbayd Allāh.

48 Wakīʿ (*Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 122) indique que cette visite a lieu sous le gouvernorat de Ṣāliḥ b. Dā'ūd, qui est au pouvoir en 164/780-81 à al-Baṣra (Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 281).

49 Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 117. Al-Faḍl b. al-Rabīʿ est le vizir d'al-Rašīd et d'al-Amīn. Sous al-Mahdī, al-Faḍl est encore un jeune homme qui ne semble pas occuper de fonction officielle à la cour. Peut-être Wakīʿ veut-il en réalité parler de son père, al-Rabīʿ b. Yūnus (m. 169 ou 170/786), *ḥāğib* puis vizir d'al-Manṣūr, puis de nouveau *ḥāğib* du calife al-Mahdī à partir de 163/779-80. Voir D. Sourdel, « Al-Faḍl b. al-Rabīʿ », *EI*, II, p. 730 ; *id.*, *Le Vizirat ʿabbāside*, IFEAD, Damas, 1959-60, I, p. 89 ; A.S. Atiya, « Al-Rabīʿ b. Yūnus », *EI*, VIII, p. 351.

visite suivante, en 166/782-83 ou en 167/783-84 [50], se termine par un entretien orageux entre le cadi et al-Mahdī : furieux contre lui, ce dernier l'accueille froidement à l'audience qu'il tient au palais du gouverneur baṣrien ; il lui demande de justifier ses insubordinations et l'accuse de mentir à chaque réponse [51]. De retour à Bagdad, al-Mahdī révoque ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan, et désigne Ḫālid b. Ṭalīq à sa place [52]. ʿUbayd Allāh meurt un ou deux ans plus tard, en 168/784-85 [53].

ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan laisse peu de choses à la postérité : les biographes médiévaux ne gardent pas trace d'œuvres qu'il aurait écrites, et Ibn al-Nadīm ne le mentionne même pas dans son *Fihrist*. Il semble néanmoins jouir longtemps d'une réputation ambivalente en Iraq. Il est d'un côté érigé en cadi modèle [54], et ses avis juridiques servent sans doute de référence à al-Baṣra après sa mort [55]. Le cadi suivant, Ḫālid b. Ṭalīq, décide même de laisser à ʿUbayd Allāh une copie de ses archives judiciaires, comme garantie que ses jugements ne seront pas modifiés ; cette décision est accueillie très chaleureusement par les Baṣriens, qui acclament le nouveau cadi pour cette courageuse décision [56]. Al-Māwardī le considère plus tard comme un cadi exemplaire dans son comportement avec les plaideurs, fussent-ils le calife en personne [57].

D'un autre côté, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan laisse l'image d'un homme peu sérieux, trop enclin aux plaisanteries déplacées [58]. Au IIIe/IXe siècle, Ibn Qutayba (m. 276/889) l'évoque comme un théologien aux méthodes défectueuses, car il aurait défendu une pluralité excessive d'interprétations des textes sacrés. Pour lui, « quiconque fait effort de réflexion a raison » (*kull muǧtahid muṣīb*) [59]. Le Coran est lui-même porteur de divergences (*yadullu ʿalā l-iḫtilāf*) et un même verset coranique peut être compris de façons opposées : les différents courants théologiques et juridiques auraient donc tous raison à leur manière [60]. Affirmer par exemple qu'un meurtrier ira en enfer n'est pas plus juste que dire qu'il gagnera le paradis [61]. Les théologiens plus tardifs s'insurgent contre un tel point de vue, car la vérité ne peut être qu'une en matière d'*uṣūl al-dīn* [62]. Selon l'expression de J. van Ess, la doctrine de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan « demeura une curiosité, qui ne fut citée que pour son

---

50 Voir *supra* les différentes hypothèses concernant la date de révocation de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan.
51 Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 92-93.
52 Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 122.
53 Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 123 ; al-Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, éd. I. ʿAbbās, Dār al-rā'id al-ʿarabī, Beyrouth, 1970, p. 59 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, VI, p. 80.
54 Ce qui justifie la longue biographie que lui consacre Wakīʿ, visiblement fasciné par le personnage.
55 Voir la liste de cas évoquée par Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 119-120.
56 Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 125. *Cf.* W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 95, qui propose une interprétation différente de ce passage.
57 Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, éd. Muḥī Hilāl al-Sirḥān, Maṭbaʿat al-iršād, Bagdad, 1971, I, p. 248-49.
58 Voir M. Tillier, « Un espace judicaire entre public et privé », *Annales Islamologiques*, 38, p. 503.
59 Cette expression apparaît surtout chez des auteurs plus tardifs, tels al-Māwardī (*Adab al-qāḍī*, I, p. 524) et Ibn Ḥaǧar (*Tahḏīb al-tahḏīb*, VII, p. 7). Voir à ce sujet J. van Ess, *art. cit.*, p. 29 ; *id.*, *op. cit.*, II, p. 161.
60 Ibn Qutayba, *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, éd. M. ʿAbd al-Raḥīm, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995, p. 51-52 (trad. G. Lecomte, *Le Traité des divergences du ḥadīṯ d'Ibn Qutayba*, IFD, Damas, 1952, p. 50-52). Voir également l'analyse de J. van Ess, *op. cit.*, II, p. 161-162 ; E. Chaumont, « Tout chercheur qualifié dit-il juste ? », *in* A. Le Boulluec (éd.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Cerf, Paris, 1995, p. 20.
61 Ibn Qutayba, *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, p. 52.
62 E. Chaumont, *art. cit.*, p. 19-20.

“ extrémisme ” épistémologique » [63].

D’un point de vue juridique, la pensée de ʿUbayd Allāh semble avoir été amplifiée et stigmatisée par les génération postérieures : suite à la traditionalisation de l’herméneutique juridique dans le courant du III[e]/IX[e] siècle, les méthodes d’un tel savant rationaliste sont considérées rétroactivement comme déviantes [64]. En réalité, comme nous allons le voir, son épître à al-Mahdī ne reflète pas un relativisme aussi poussé. Le principe « *kull muǧtahid muṣīb* » peut cependant être décelé derrière ce court traité, et constitue une clef de lecture essentielle : derrière cette formule, comme derrière l’épître, se dissimule une même conception de la société musulmane, du rôle que doit jouer le savant et des rapports qu’il entretient avec le pouvoir.

2. L’ÉPÎTRE À AL-MAHDĪ

2.1 Remarques générales

Ḥadīṯ et sunna. L’épître de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī serait parvenue à Wakīʿ par le biais de plusieurs informateurs, à qui Aḥmad b. ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan – le fils de l’auteur – aurait lu une copie du texte à Sāmarrā’ dans le courant du III[e]/IX[e] siècle [65]. Elle aurait été rédigée à l’intention d’al-Mahdī en ṣafar 159/décembre 775 [66]. Les problèmes liés à l’édition de cet *unicum* ne permettent pas d’affirmer avec certitude que le texte est conforme, à la lettre près, à l’original du II[e]/VIII[e] siècle. Une référence aux quatre sources du droit (Coran, *sunna*, *iǧmāʿ* et *iǧtihād*) pourrait même paraître anachronique. M.Q. Zaman, qui s’est interrogé le premier sur son authenticité, rappelle néanmoins que les fondements du droit musulman (*uṣūl*) commencent à être définis dans des écrits antérieurs [67]. Il remarque également que ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan cite des *ḥadīṯ*s prophétiques toujours dépourvus de chaînes de transmetteurs : cela plaide en faveur de l’ancienneté du texte, car l’usage de l’*isnād* ne se généralise qu’à partir du III[e]/IX[e] siècle [68]. De fait, plusieurs indices laissent penser que l’épître a bien été écrite à l’époque indiquée par Wakīʿ.

Tout ce qui concerne le *ḥadīṯ* et la *sunna* dans cette épître est ainsi caractéristique d’une période de transition, pendant laquelle le courant des *ahl al-ḥadīṯ* se développe et les traditions prophétiques se multiplient, mais sans que certaines conceptions plus anciennes soient encore écartées. Sous le calame de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan, le mot « *sunna* » (plur. *sunan*) ne fait pas encore systématiquement référence aux paroles et aux actes du Prophète. La

---

[63] J. van Ess, *art. cit.*, p. 29.
[64] Sur la traditionalisation de l’herméneutique juridique au IIIe/IXe siècle, voir Ch. Melchert, « Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law », *Islamic Law and Society*, 8, 2001, p. 397 ; W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 123-126.
[65] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 97.
[66] Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 107.
[67] M.Q. Zaman, *op. cit.*, p. 89. Il s’appuie notamment sur l’analyse par R.B. Serjeant des lettres attribuées à ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, et notamment destinées à Abū Mūsā al-Ašʿarī (R.B. Serjeant, « Caliph ʿUmar’s Letters to Abū Mūsā al-Ashʿarī and Muʿāwiya », *Journal of Semitic Studies*, 29, 1984, p. 78).
[68] M.Q. Zaman, *op. cit.*, p. 90, note 73. *Cf.* J. Robson, « Isnād », *EI*, IV, p. 207.

sunna est avant tout un « usage », une pratique exemplaire et normative entérinée par le passé [69] : le tribut (*fay'*) doit être perçu selon une *sunna* qui apparaît dans la suite de l'argumentation comme une « bonne pratique », en l'occurrence anonyme, que l'auteur connaît pour en avoir entendu parler (§ 16) [70]. La *ṣadaqa* doit de même être récoltée selon des *sunan* qui ne font pas référence à un modèle spécifique, mais sont simplement connues par les musulmans et mises en pratique (§ 20). Cette ancienne conception de la *sunna* est parfois évoquée avec plus de précisions : dès le début de sa lettre, le calife apparaît non seulement comme un bon connaisseur de la *sunna* du Prophète, mais encore « des œuvres passées des *imām*s » (§ 1). Ce dernier terme évoque probablement les pieux ancêtres, dont la conduite doit « guider » la communauté et servir d'exemple (§ 6) ; peut-être fait-il aussi allusion à des califes antérieurs (tels ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb ou l'umayyade ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, cités plus loin), dont les pratiques louables constituent des *sunan* à l'époque umayyade [71]. Quelques lignes plus loin, il affirme d'ailleurs qu'Allāh communique Ses ordres dans Ses versets, mais aussi à travers les prophètes, les « califes bien guidés » et les imams juristes (§ 3) [72].

La « pratique normative » semble en d'autres endroits liée à la parole divine. ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan recommande ainsi de distribuer le *fay'* selon les *sunan* en vigueur et cite les versets coraniques qui les justifient (§ 18). À la fin de l'épître, la *sunna* est explicitement désignée comme celle d'Allāh, dans un contexte où l'on attendrait plutôt une référence à celle du Prophète : Allāh a donné au calife une connaissance supérieure de « Son Livre » (le Coran) et de « Sa *sunna* » (§ 26) [73]. Dans le Coran, la « *sunna* » est également celle d'Allāh et fait référence au cours de l'histoire humaine ou au sort des générations passées [74]. Ce n'est cependant pas dans ce sens que ʿUbayd Allāh l'emploie : la « pratique normative » peut être déduite de la parole divine. Cette conception de la *sunna* semble caractéristique de l'époque umayyade [75]. L'épître de ʿUbayd Allāh se situe donc à la croisée de représentations successives de la *sunna*, à mi-chemin entre la « tradition vivante [76] » des anciennes écoles juridiques et son assimilation au *ḥadīṯ* prophétique.

Non seulement la *sunna* n'équivaut pas toujours au *ḥadīṯ*, mais tout ce qui sera plus tard

---

[69] Sur l'évolution du mot « *sunna* », voir notamment G.H.A. Juynboll, « Sunna », *EI*, IX, p. 879 ; J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, p. 26, 36 ; M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, Brill, Leiden, 1972, p. 123 *sq* ; P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph*, p. 55 ; R.B. Serjeant, « Sunnah, Qur'ān, ʿUrf », *in* Ch. Toll et J. Skovgaard-Petersen, *Law and the Islamic World. Past and Present*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen, 1995, p. 33-34 ; P. Crone, *God's Rule*, p. 126-127.

[70] Cette « bonne pratique » peut avoir été instituée par une personne en particulier (voir M.M. Bravmann, *op. cit.*, p. 155) ; elle est néanmoins « anonyme » dans le sens où l'auteur ne mentionne pas cette personne.

[71] P. Crone et M. Hinds, *op. cit.*, p. 52 ; W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 46.

[72] Comme le remarque M.Q. Zaman (*op. cit.*, p. 86, note 57), l'expression « *al-ḫulafā' al-rāšidūn* » ne fait pas nécessairement référence aux quatre califes « bien guidés » reconnus plus tard par le sunnisme.

[73] D'autres exemples d'assimilation de la *sunna* à celle d'Allāh apparaissent dans la lettre d'al-Walīd II (al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, IV, p. 228 ; trad. *in* P. Crone et M. Hinds, *op. cit.*, p. 120), et dans la *Risāla ilā walī l-ʿahd* de ʿAbd al-Ḥamīd b. Yaḥyā, *in* al-Qalqašandī, *Subḥ al-aʿšā*, Dār al-kutub al-sulṭāniyya, Le Caire, 1910, X, p. 218.

[74] Voir A. Merad, *La Tradition musulmane*, PUF, Paris, 2001, p. 30 ; G.H.A. Juynboll, « Sunna », *EI*, IX, p. 879.

[75] P. Crone, *God's Rule*, p. 127. Voir également M.M. Bravmann, *op. cit.*, p. 168.

[76] J. Schacht, *op. cit.*, p. 36.

inclus dans le *ḥadīṯ* ne l'est pas encore lors de la rédaction de ce traité. Sept traditions prophétiques sont explicitement désignées comme telles par l'auteur, lorsqu'il attribue des propos au Prophète (§ 19, 20, 25). Une huitième peut être identifiée, bien que le Prophète ne soit pas mentionné, lorsque ʿUbayd Allāh affirme qu'un Successeur a, littéralement, « remonté » (*rafaʿa*) un *ḥadīṯ* : cela laisse entendre qu'il s'agit d'un *ḥadīṯ marfūʿ*, c'est-à-dire remontant au Prophète en personne (§ 11) [77]. Mais ce n'est pas tout : à deux reprises, l'auteur illustre ses propos par des sentences qui ne prendront que plus tard la forme de *ḥadīṯ*s. « Une journée d'imam juste vaut mieux que soixante ans de dévotion » (§ 9), a-t-on selon lui coutume de dire : cette phrase, qu'il assimile à un dicton ou un proverbe, devient à partir du IIIe/IXe siècle un *ḥadīṯ* souvent cité dans les miroirs des princes ; un des plus anciens auteurs à la mentionner sous forme de tradition prophétique est Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838) [78]. À la fin de son épître, ʿUbayd Allāh fait enfin allusion à « *ce que l'on dit* (*mā qīla*) sur ceux qui ferment leur porte au nez des nécessiteux » (§ 28) [79] : l'emploi de la forme passive *qīla* laisse penser qu'il fait ici référence à un dicton connu de son temps. Il est plus tard connu sous la forme d'un *ḥadīṯ*, consigné par Ibn Ḥanbal (m. 241/855) et al-Tirmiḏī (m. 279/892) [80]. Il est peu vraisemblable que l'auteur néglige d'attribuer ces paroles au Prophète s'il les connaît effectivement en tant que traditions prophétiques. Tout porte donc à croire que l'épître a été rédigée avant que ces maximes ne soient intégrées dans le *ḥadīṯ*.

Les finances publiques. Le cœur du traité est consacré à quatre domaines relevant du califat, deux appartenant à la sphère des finances publiques : le tribut (*fay'*) et l'aumône légale (*ṣadaqa*). La manière dont ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan aborde la question des impôts inscrit résolument son épître dans le contexte socio-politique de la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle. Pour l'auteur, comme chez les juristes postérieurs, le *fay'* désigne les impôts levés sur les populations non-musulmanes de l'empire, en particulier le *ḫarāǧ* (§ 17) [81]. La répartition de ces recettes fiscales fait l'objet d'une longue argumentation, fondée sur des versets coraniques puis sur une *sunna* attribuée au calife ʿUmar, prouvant qu'elles doivent être distribuées à l'ensemble de la Communauté (§ 18).

---

[77] *Cf.* J. Robson, « Ḥadīth », *EI*, III, p. 25.
[78] Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, Dār al-ḥadāṯa, Beyrouth, 1988, p. 10. Cet auteur s'appuie sur un *isnād* remontant à Abū Hurayra – rapporteur jugé peu digne de confiance dès le IIIe/IXe siècle (A. Merad, *La Tradition musulmane*, PUF, 2001, p. 77 ; J. Robson, « Abū Hurayra », *EI*, I, p. 129) –, et comportant un maillon anonyme (*ʿan raǧulin ʿan…*) : ces indices laissent penser que le *ḥadīṯ* est forgé assez tardivement d'après une sentence anonyme plus ancienne. D'ailleurs, il ne figure pas dans les ouvrages canoniques classiques de *ḥadīṯ*. Il apparaît sans *isnād* sous la plume d'Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, éd. A. Amīn et A. al-Zayn, Dār al-Andalus, Beyrouth, 1996, I, p. 25. Il est plus tard rapporté par al-Ṭabarānī (m. 360/971), *al-Muʿǧam al-kabīr*, Maktabat al-ʿulūm wa-l-ḥikam, Mossoul, 1983, XI, p. 337 ; al-Bayḥaqī (m. 458/1066), *Sunan al-Bayḥaqī al-kubrā*, éd. M.ʿA.-Q. ʿAṭā, Dār al-bāz, La Mecque, 1994, VIII, p. 162 ; al-Munḏirī (m. 656/1258), *al-Tarġīb wa-l-tarhīb*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1417 H., III, p. 117, 172.
[79] C'est nous qui soulignons.
[80] Voir la traduction *infra*.
[81] *Cf.* M. Van Berchem, *La Propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes*, H. Georg, Genève, 1886, p. 9 *sq* ; F. Løkkegaard, *op. cit.*, p. 40 ; *id.*, « Fay' », *EI*, II, p. 869 ; A.K.S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, I.B. Tauris, London, 1991 (1ère édition 1953), p. 19.

Qu'un tel développement conduise à formuler une conclusion aussi « simple » pourrait surprendre : pour la plupart des juristes postérieurs, à commencer par Abū Yūsuf, le *fay'* doit être partagé entre tous les musulmans [82]. Mais sous les premiers ʿAbbāsides, une telle position n'a encore rien d'évident. À la période umayyade, le *fay'* ne fait pas l'objet d'une répartition égalitaire : seuls les descendants d'émigrés arabes y ont droit, sous forme de pensions ou de traitements pour service militaire. Cette distribution inégale de la rente fiscale, très tôt débattue en Iraq, est véritablement remise en cause lors de la révolution ʿabbāside : le rôle des troupes ḫurāsāniennes et la professionnalisation de l'armée relèguent au second plan les anciennes familles militaires des *amṣār,* qui perdent leurs pensions. Dans le même temps, l'idée que le *fay'* doit être distribué entre tous les musulmans s'impose peu à peu : cette position, dit-on alors, aurait été celle du calife ʿUmar [83]. Au début du règne d'al-Mahdī, il est probable que la question du *fay'* est un sujet brûlant. Quelques décennies plus tard, le *Kitāb al-amwāl* d'Abū ʿUbayd (m. 224/838) se fait encore l'écho des controverses qui ont enflammé les esprits au milieu du IIe/VIIIe siècle et qui ne sont peut-être pas encore terminées [84]. En déclarant que le *fay'* doit revenir à la Communauté entière, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan ne rappelle pas une règle communément admise, mais prend position dans les débats de son époque.

Le thème de la perception du *ḫarāǧ* (§ 16-17) se trouve également en prise directe sur la réalité contemporaine du *sawād* baṣrien. Le statut fiscal des terres iraqiennes est une question cruciale pour le califat, dont les revenus dépendent en grande partie des taux d'imposition appliqués aux productions agricoles : elle est abordée par Ibn al-Muqaffaʿ dès l'époque d'al-Manṣūr [85], et donnera lieu à la rédaction d'un des premiers traités juridiques musulmans par Abū Yūsuf (son fameux *Kitāb al-ḫarāǧ*), à la demande du calife al-Rašīd [86]. Les tensions évoquées plus haut entre al-Mahdī et ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan reflètent la lutte qui est déjà engagée entre le califat et les populations locales sur le statut des terres. Al-Mahdī souhaite augmenter les rentrées fiscales en prélevant le *ḫarāǧ* sur un grand nombre de domaines, puisque ses revenus sont bien plus élevés que ceux de la simple *ṣadaqa* [87] ; ʿUbayd Allāh défend quant à lui les intérêts de la population d'al-Baṣra et des environs, en proclamant que

[82] W. Madelung, « Has the *Hijra* come to an End ? », *Revue des Études Islamiques*, 54, 1986, p. 257.
[83] W. Madelung, *art. cit.*, p. 235-36 ; P. Crone, « The First-Century Concept of *Hiǧra* », *Arabica*, 41, 1994, p. 364.
[84] Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 222 *sq*. *Cf*. W. Madelung, *art. cit.*, p. 236.
[85] Ibn al-Muqaffaʿ, *Risālat al-ṣaḥāba*, *in* Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffaʿ (mort vers 140/757) « conseilleur » du calife*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976, p. 58-61. L'auteur s'élève en particulier contre l'arbitraire des agents du fisc.
[86] Voir la partie consacrée au cas du Sawād : Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, p. 28-39 (trad. Fagnan, p. 43-61).
[87] *Cf*. Cl. Cahen, « Kharādj », *EI*, IV, p. 1031. Sous le règne d'al-Mahdī, le *ḫarāǧ* peut atteindre 60% de certaines productions agricoles. Cette taxation à outrance pousse certains paysans du *sawād* à fuir leur terre – ce problème est plus tard évoqué par Abū Yūsuf dans son *Kitāb al-ḫarāǧ* (p. 85 ; trad. Fagnan, p. 129). ʿA.ʿA. al-Dūrī, *al-ʿAṣr al-ʿabbāsī l-awwal. Dirāsa fī l-tārīḫ al-siyāsī wa-l-idārī wa-l-mālī*, Dār al-ṭalīʿa, Beyrouth, 1997 (1ère édition 1945), p. 97, 205 ; H. Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 39. Sur le poids des impôts fonciers, voir également Cl. Cahen, « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers ʿAbbāsides », *Arabica*, 1, 1954, p. 141-142.

leurs terres ne sont soumises qu'à l'aumône légale [88].

Son épître s'inscrit dans une démarche comparable, et la question du *ḫarāǧ* est peut-être un des principaux motifs de sa rédaction. Alors que ʿUbayd Allāh délivre des conseils très généraux dans le reste du traité, les parties consacrées aux impôts prennent une tournure plus concrète : fort de son expérience, l'auteur s'appuie sur des exemples dont il a été personnellement témoin (§ 17). Contrairement à l'affaire précédemment évoquée, l'argumentation de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan ne concerne pas le statut des terres, mais le montant de leur imposition : trop lourd à supporter, le *ḫarāǧ* doit être diminué. Le problème de l'asphyxie fiscale du Sawād avant le califat d'al-Mahdī est bien connu. Jusqu'alors, le *ḫarāǧ* est calculé selon le système de la *misāḥa*, en fonction de l'étendue de la terre : cette somme fixe est payable chaque année, sans considération de la récolte ni du prix des denrées cultivées. Sur les conseils de son vizir Abū ʿUbayd Allāh Muʿāwiya b. ʿUbayd Allāh b. Yasār – auteur d'un rapport sur l'impôt foncier [89] –, al-Mahdī aurait progressivement abandonné le système de la *misāḥa* dans le Sawād au profit de la *muqāsama*, plus favorable aux paysans : le montant du *ḫarāǧ* est désormais proportionnel aux récoltes [90].

Nul ne sait si la politique fiscale d'al-Mahdī et de son vizir a été influencée par l'épître de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan : le pouvoir central est sans doute averti par d'autres biais du mécontentement qui gronde alors dans les campagnes [91]. Le plus important est que le cadi-gouverneur transmet au pouvoir central les doléances des populations soumises au *ḫarāǧ* – ce qui inclut à l'évidence des populations non-musulmanes [92] : même si ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan fonde son argumentation sur l'intérêt de l'État, qui peut compter sur des recettes plus élevées s'il évite de pressurer les campagnes, il se fait avant tout le porte-parole et le défenseur des populations locales [93].

En soi, cette position en matière fiscale n'a rien de scandaleux. Depuis l'époque umayyade, le pouvoir rajuste périodiquement les taux d'impositions en fonction des capacités des terres et des habitants, notamment en Syrie et en Haute-Mésopotamie [94]. Cependant, ces conseils sont délivrés par un cadi qui n'a pas hésité à braver al-Mahdī et à contrecarrer ses desseins relatifs au statut fiscal des terres baṣriennes (voir *supra*). Venant d'un tel homme, la

---

[88] Voir *supra*. Plus tard, le calife Hārūn al-Rašīd entre de nouveau en conflit avec la population d'al-Baṣra, à qui il tente d'imposer le paiement du *ḫarāǧ*. F. Løkkegaard, *op. cit.*, p. 86.

[89] D. Sourdel, *Le Vizirat ʿabbāside*, IFD, Damas, 1959, p. 97 ; H. Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 61.

[90] ʿA.ʿA. al-Dūrī, *al-ʿAṣr al-ʿabbāsī l-awwal*, p. 205 ; H. Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 36-37 ; Cl. Cahen, « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux… », p. 144 ; E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Collins, London, 1976, p. 40 ; C.E. Bosworth, « Muḳāsama », *EI*, VII, p. 506.

[91] *Cf.* al-Ǧahšiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, p. 91.

[92] Voir notamment données réunies par M. Gil (*Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston, 2004, p. 500-501) sur les communautés juives d'al-Baṣra et d'al-Ubulla.

[93] *Cf.* J. van Ess, *op. cit.*, p. 159.

[94] P.G. Forand, « The Status of the Land and Inhabitants of the Sawād during the First Two Centuries of Islām », *JESHO*, 14, 1971, p. 29. *Cf.* Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, p. 84 (trad. Fagnan, p. 128). Des ajustements continuent à être pratiqués sous al-Rašīd (al-Ǧahšiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, p. 174-175).

lettre devient presque « provocante », selon l'expression de P. Crone et de M. Hinds [95]. Et la provocation ne s'arrête pas là : non seulement sa conception de la société et du pouvoir s'oppose violemment à celle du califat ʿabbāside, mais le récit qu'il ébauche de l'histoire du monde est en lui-même un défi lancé à al-Mahdī.

2.2 Une représentation politique de l'histoire

La manière d'évoquer l'histoire d'un pays, d'une nation ou d'une religion est souvent influencée par une vision politique. S'appuyant sur les lettres des califes al-Walīd II et Yazīd III, P. Crone et M. Hinds montrent que les Umayyades divisent l'histoire en deux périodes : celle de la prophétie, qui se termine avec Muḥammad, et celle du califat. Grâce à cette distinction, les califes n'apparaissent pas comme les simples successeurs du Prophète, mais comme les vicaires d'Allāh, dont ils tiennent directement leur autorité [96]. ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan consacre pour sa part le début de son épître à une « histoire sacrée » sous-tendue par une conception du pouvoir bien différente (§ 3 à 7).

Bien qu'évoquée en termes généraux et parfois ambigus, son histoire est celle de l'islam. Elle commence par la Révélation, à travers laquelle Allāh dicte Sa religion et Sa Loi aux prophètes, aux califes et aux « imams juristes et véridiques » (§ 3). À ce temps de la révélation succède immédiatement une période d'application des commandements divins par les pieux ancêtres, c'est-à-dire les agents précédemment cités de la Révélation (prophètes, imams), auxquels viennent s'adjoindre d'autres personnes : des « nobles », des savants qualifiés de « *ḫulafā'* » [97], des justes, des martyrs et des hommes pieux. Grâce à ces hommes, Allāh a répandu sa religion, rétabli l'équilibre social, la prospérité économique et la paix (§ 4). La troisième étape est à peine évoquée : l'injustice et la désobéissance à Allāh se répandent sur terre. Heureusement, un groupe d'hommes reste fidèle à Allāh et au pacte conclu avec Lui. Après de longues souffrances, ils finissent par l'emporter et ramènent la paix et la sérénité (§ 5). Bien que ces événements soient mentionnés en termes très flous, il s'agit très certainement d'une allusion à la révolution ʿabbāside : il est question d'un départ pour une contrée lointaine (le Ḫurāsān ?), d'épreuves physiques parfois mortelles – une guerre où les combattants tombent en martyrs –, et de l'établissement d'un nouveau « règne » (*wilāya*) dont certains souverains ont déjà disparu (al-Saffāḥ et al-Manṣūr ?).

Cette dernière période doit particulièrement retenir notre attention : le mouvement qui

---

[95] P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph*, p. 98.

[96] P. Crone et M. Hinds, *op. cit.*, p. 27 (ces lettres sont traduites p. 118-128). La conception de l'histoire qui transparaît dans les lettres de ʿAbd al-Ḥamīd est également analysée par W. al-Qāḍī, « The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice », *in Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994, p. 248, 250.

[97] Ou des *ḫulafā'* qualifiés de « savants » et qui plus est d'« impeccables »… L'auteur veut-il parler de « califes » ou fait-il référence à des *ḫalīfa*s au sens plus large, conformément à certaines interprétations du terme coranique à la fin de l'époque umayyade ? Il est probable que ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan joue volontairement sur cette ambiguïté. *Cf.* W. al-Qāḍī, « The Term "Khalīfa" in Early Exegetical Literature », *Die Welt des Islams*, 28, 1988, p. 392-411.

conduit à l'établissement des ʿAbbāsides est évoqué de manière si abstraite qu'il confine à une vision cyclique de l'histoire. Il semble se développer en deux étapes : la « fuite » due à l'injustice (la racine *HRB* est employée deux fois à quelques mots d'intervalle), puis la guerre. Bien que le terme *hiǧra* n'apparaisse pas, ce schéma n'est pas sans rappeler l'« émigration » du Prophète, suivie de sa lutte contre les Mecquois [98]. De fait, des indices textuels plus tardifs montrent que le mouvement des Hāšimiyya au Ḫurāsān est perçu comme une nouvelle hégire, reproduisant le modèle de la fuite à Médine [99]. L'épître de ʿUbayd Allāh reflète ici à mots couverts une interprétation déjà répandue de ces événements.

Ce récit de l'histoire islamique prend tout son sens lorsqu'il est comparé à l'image que les premiers ʿAbbāsides veulent de donner d'eux-mêmes : ils tentent en effet de renforcer leur légitimité en donnant une coloration messianique à leur prise du pouvoir. Leur révolution est soutenue par la mise en circulation, à al-Kūfa et al-Baṣra, de *ḥadīṯ*s prophétisant la persécution (*balāʼ*) des *ahl al-bayt*, puis le soulèvement au Ḫurāsān préalable au rétablissement de la justice [100]. Les premiers califes ʿabbāsides se présentent en restaurateurs de l'islam et adoptent des *laqab*s faisant référence aux attentes messianiques qui continuent à mobiliser les masses [101]. Celui d'« al-Mahdī » est un des plus significatifs : al-Manṣūr le décerne à son fils et héritier présomptif de son vivant – insinuant qu'il est le « messie » attendu – sans doute pour contrer la propagande mahdiste d'un des principaux mouvements d'opposition au régime, celui du ḥasanide Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya [102]. Le calife

---

[98] Dans le Coran, l'« émigration » est présentée comme une réponse au mauvais traitement des premiers musulmans ; le *ḥadīṯ* l'évoque parfois en terme de « fuite » (P. Crone, « The First-Century Concept of *Hiǧra* », *Arabica*, 41, 1994, p. 354, 384).

[99] M. Sharon, *Black Banners from the East*, Brill, Leiden, 1983, p. 23, 187 ; P. Crone, « The First-Century Concept of *Hiǧra* », p. 380 (l'auteur se fonde notamment sur *Aḫbār al-dawla l-ʿabbāsiyya*, éd. ʿA.ʿA. al-Dūrī et ʿA.Ǧ. al-Muṭṭalibī, Dār al-ṭalīʿa, Beyrouth, 1971, p. 199) ; *id.*, *Slaves on Horses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 65. Le parallèle apocalyptique entre la révolution ʿabbāside et l'hégire apparaît encore chez al-Ǧāḥiẓ (*Manāqib al-Turk, in al-Rasāʼil*, éd. ʿA.-S. Hārūn, Dār al-ǧīl, Beyrouth, 1991, I, p. 15), qui compare les Anṣār de Médine aux « Ḫurāsāniens, qui ont aidé les héritiers [du Prophète] à la fin des temps (*sic*) ».
Le concept de *hiǧra* demeure essentiel après la mort du Prophète, et continue à être invoqué par le pouvoir umayyade, afin de renforcer le mouvement des conquêtes (W. Madelung, « Has the *Hijra* come to an end ? », p. 233-34. Lutter contre un pouvoir injuste par l'émigration, puis la guerre – à l'exemple du Prophète – est également préconisé par certains groupes ḫāriǧites, comme les Azāriqa et les Naǧdiyya (P. Crone, *art. cit.*, p. 379, 382).

[100] ʿA.ʿA. al-Dūrī, « *al-Fikra l-mahdiyya bayna l-daʿwat al-ʿabbāsiyya wa-l-ʿaṣr al-ʿabbāsī l-awwal* », *in* W. al-Qāḍī (éd.), *Studia Arabia et Islamica. Festschrift for Iḥsān ʿAbbās on his Sixtieth Birthday*, American University of Beirut, Beyrouth, 1981, p. 126 ; W. Madelung, « al-Mahdī », *EI*, V, p. 1233. Voir par exemple Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, éd. K.Y. al-Ḥūt, Dār al-rušd, Riyāḍ, 1409, VII, p. 527. *Cf.* P. Crone, *God's Rule*, p. 87 ; *id.*, *Slaves on Horses*, p. 65.

[101] B. Lewis, « The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs », *in Dr. Zakir Husain Presentation Volume*, New Delhi, 1968, p. 16-19 (repris *in* B. Lewis, *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th – 16th Centuries)*, Variorum Reprints, Londres, 1976) ; voir également D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton University Press, Princeton, 2002, p. 144-146.

[102] ʿA.ʿA. al-Dūrī, *art. cit.*, p. 129 ; J.L. Bacharach, « *Laqab* for a Future Caliph : The Case of the Abbasid al-Mahdī », *JAOS*, 113, 1993, p. 273 ; W. Madelung, « al-Mahdī », *EI*, V, p. 1233. Cette conception messianique du califat sous les premiers ʿAbbāsides se situe dans la lignée de l'idéologie politique des Umayyades, qui sont souvent décrits dans de tels termes, en particulier dans la poésie. *Cf.* P. Crone et M. Hinds, *op. cit.*, p. 36 ; P. Crone, *op. cit.*, p. 41. D'autres opposants aux premiers ʿAbbāsides font également usage d'une telle rhétorique

destinataire de l'épître apparaît ainsi comme un acteur essentiel de cette histoire apocalyptique. D'autres *ḥadīṯ*s annoncent à la même époque que le pouvoir reviendra ensuite au Christ, ʿĪsā b. Maryam [103] : selon la tradition eschatologique qui s'est développée à l'époque umayyade, son retour sur terre pour diriger la communauté musulmane précède immédiatement la fin du monde [104]. Les injonctions de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan, qui cite à la fin de son épître plusieurs *ḥadīṯ*s sur l'imminence de l'Heure dernière, doivent être lues en liaison avec une telle conception de l'histoire : elles annoncent l'ultime étape du récit qui introduit son épître (§ 25).

Les termes employés par ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan pour décrire la révolution ʿabbāside sont suffisamment flous et ambigus pour laisser croire qu'il inscrit son récit dans une telle vision messianique. Son épître pourrait donc être interprétée comme un manifeste de soutien au régime. Le rôle que l'auteur assigne à al-Mahdī vient cependant nuancer cette impression. En effet, le calife n'est pas présenté comme l'instrument d'un destin irrémédiablement positif : ʿUbayd Allāh ne lui demande rien moins que de faire ses preuves. Les *ḫulafāʾ* qui ont autrefois su appliquer les commandements d'Allāh étaient « infaillibles » (*maʿṣūmūn*, *ʿiṣma*) (§ 4), mais cet adjectif n'est pas repris pour qualifier les califes ʿabbāsides. Les anciens se montraient « justes » (*muqsiṭīn*) dans leurs jugements (§ 4), alors qu'on attend toujours d'al-Mahdī qu'il soit « un imam juste et un arbitre équitable » (§ 7). Certes, le début de son règne semble de bon augure – l'auteur fait probablement allusion à la libération de prisonniers politiques et à la distribution de généreux présents [105] –, mais ces signes précurseurs attendent d'être confirmés (*tamām*) (§ 8). L'impeccabilité des anciens a été récompensée par Allāh, qui a imposé au peuple de leur obéir (§ 4) ; en revanche, al-Mahdī doit encore conquérir l'obéissance de ses sujets, conditionnée par sa justice et la rectitude de sa politique (§ 7) [106].

Si ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan intègre son destinataire dans un schéma messianique, dans lequel la fin du monde approche, ce n'est donc pas sans ironie : al-Mahdī doit encore prouver qu'il mérite son *laqab*, en établissant sur terre le règne de la justice. Or les conseils qu'il lui prodigue laissent supposer qu'il doute de sa capacité à conquérir seul son titre de *mahdī*. Bien plus, le cadi finit par adopter un ton menaçant : son rappel insistant de la proximité de l'Heure dernière sonne comme une sommation (§ 25, 26). Il n'y a plus le temps de tergiverser : le calife doit être juste [107] et gagner « les degrés les plus élevés » du paradis (§ 7), ou bien il sera condamné à l'enfer (§ 28). ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan détourne ainsi le schéma messianique pour mieux placer al-Mahdī face à ses responsabilités.

---

messianique, comme l'Umayyade Abū Muḥammad al-Sufyānī (voir P.M. Cobb, *White Banners. Contention in ʿAbbasid Syria, 750-880*, State University of New York Press, Albany, 2001, p. 47, 55).

[103] W. Madelung, « al-Mahdī », *EI*, V, p. 1233.

[104] *Ibid*., p. 1231.

[105] *Ibid*., p. 1233.

[106] On remarque comment ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan prend le contre-pied de l'idéologie umayyade, qui faisait de l'obligation au calife une obligation absolue (W. al-Qāḍī, « The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice », p. 252) : pour l'auteur, l'obéissance se mérite.

[107] La racine *ʿDL*, qui évoque la justice, apparaît à onze reprises dans l'épître.

2.3 Une conception du pouvoir

Cet exposé historique n'a d'autre but que de pousser al-Mahdī à accepter les propositions de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan : le calife saura prouver sa légitimité s'il suit ses conseils. Or la rhétorique du cadi-gouverneur, qui prétend viser la réalisation du modèle messianique, n'est qu'un leurre : ce qu'il propose est en rupture avec l'ancienne organisation du pouvoir. En apparence, il s'agit d'une simple collaboration entre le calife et les *ʿulamāʾ* [108] ; mais une lecture attentive montre que ʿUbayd Allāh préconise presque une séparation des pouvoirs, qui retirerait au califat une grande part de son autorité dans le domaine juridique.

La conception du pouvoir, telle qu'elle apparaît en particulier au début de l'épître, est directement issue de celle qui prévalait à l'époque umayyade : la communauté musulmane est implicitement assimilée à une caravane, que le souverain doit guider vers le salut [109]. Allāh a « tracé » (*anhağa*) un « chemin » (*sabīl*) pour les musulmans, qui doit leur permettre de « marcher droit » (*yastaqīmū*, *istaqāmat subulu-hum*) jusqu'à Lui (§ 3 et 4). Les pieux ancêtres qui ont autrefois su appliquer la Loi divine sont des « guides bien dirigés » (*al-hudāt al-muhtadūn*) [110] et des « *imām*s » [111] : ils perçoivent la « lumière » (*nūr*) dont Allāh éclaire la route, et sont « suivis » par le peuple (§ 4). On attend aussi que le calife al-Mahdī – dont le *laqab* appartient au même champ sémantique – soit un bon « guide » (*yahdī*), « avançant » (*yasīr*) [112] sur le même chemin qu'eux (§ 7). Appliqués au califat, ces différents termes participeraient d'une conception « absolutiste » de l'institution : le calife serait l'agent d'Allāh sur la terre, serait inspiré par Lui, et pourrait ainsi guider légitimement la communauté, y compris sur le plan juridique. Dans les faits, il est probable que ni les derniers Umayyades ni les premiers ʿAbbāsides ne parviennent à imposer une telle domination charismatique. Mais leurs écrits comme leurs actes montrent qu'ils restent attachés à une telle conception du pouvoir [113]. La politique d'al-Mahdī, qui intervient à plusieurs reprises dans les procès de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan et tente de modifier le statut fiscal des terres baṣriennes, en est la meilleure preuve. L'auteur de l'épître, qui connaît l'image que le calife a de son autorité – pour en avoir lui-même fait l'expérience –, est obligé d'inscrire son discours dans une telle conception du pouvoir. Néanmoins, il cultive de nouveau l'ambiguïté : parmi les

[108] M.Q. Zaman, *op. cit.*, p. 91.
[109] P. Crone, *God's Rule*, p. 21-22. Voir également W. al-Qāḍī, « The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice », p. 250.
[110] La racine *HDY*, qui a le sens de « guider », est à elle seule répétée onze fois dans l'épître.
[111] Il faut rappeler que la racine *ʾMM* appartient également au champ sémantique du voyage ; le verbe *amma* signifie « se diriger » ou « marcher en tête ». A. de B. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 50.
[112] Pour les besoins de notre démonstration, nous nous permettons parfois de revenir au sens originel de certains mots, qui seront traduits un peu différemment plus loin.
[113] P. Crone, *op. cit.*, p. 22 ; W. al-Qāḍī, *art. cit.*, p. 250. M.Q. Zaman (*op. cit.*, p. 105) et W.B. Hallaq (*The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 185) pensent à l'inverse que le califat n'a jamais considéré son autorité comme supérieure à celle des juristes. Leurs conclusions reposent néanmoins sur la seule analyse du discours tenu par les *ʿulamāʾ* (dont l'épître de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan), à l'exclusion de celui du califat. La réalité historique doit plus probablement être recherchée entre ces deux schémas théoriques.

pieux ancêtres figurent certes des *ḫulafā'*, mais également des prophètes, et des « *imām*s *faqīh*s » dont il n'est pas précisé s'il s'agit de califes juristes ou de juristes prééminents [114].

En réalité, ʿUbayd Allāh défend une conception bien différente du pouvoir. Certes, lorsque les sources de la Loi sont silencieuses, il revient au calife (*walī amr al-muslimīn*) de « légiférer », et les autres agents de l'État doivent s'en remettre à ses décisions (§ 22). Mais ce pouvoir est très restreint : lorsqu'Allāh s'est prononcé, à travers le Coran ou la *sunna* du Prophète, personne (*laysa li-aḥad… illā*) n'a le droit de passer outre, ce qui implique que le souverain doit également se soumettre à la Loi. Ceci vaut pour les domaines évoqués dans l'épître, notamment celui des impôts, dont ʿUbayd Allāh rappelle les différentes règles coraniques. Concernant leur répartition, le calife dispose d'une faible marge de manœuvre : il peut seulement décider du montant à allouer à chacune des catégories prévues par la Loi (§ 21). En matière judiciaire, un cadi doit appuyer ses jugements sur quatre sources du droit (Coran, *sunna* du Prophète, consensus, *iğtihād* personnel), parmi lesquelles le calife ne figure pas en tant qu'autorité de référence, puisque la capacité d'*iğtihād* est déléguée au cadi (§ 14) [115]. Cette affirmation nuance fortement le paragraphe 22, où l'auteur semble soumettre les cadis aux instructions califales lorsque les sources de la Loi sont silencieuse : les *qāḍī*s ne sont pas expressément cités, mais l'emploi du verbe *qaḍā* laisserait penser qu'ils font partie des fonctionnaires soumis à cette règle [116]. Si tel était le cas, les paragraphes 14 et 22 entreraient néanmoins en contradiction : on ne peut à la fois affirmer que les cadis ont le droit de pratiquer leur *iğtihād* par délégation du calife et qu'ils doivent se soumettre aux instructions de ce dernier. Il est probable que ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan conserve dans le paragraphe 22 une ambiguïté « diplomatique », pour ne pas pousser la provocation au-delà des limites acceptables. Si tel est bien le cas, sa critique concerne avant tout les gouverneurs, comme le pense M.Q. Zaman [117], et ne s'étend pas à l'appareil judiciaire.

Contrairement à la conception du *ḫalīfat Allāh*, le calife n'a plus le monopole de la représentation divine. L'ancien schéma historique binaire – dans lequel Allāh se fait représenter successivement par des prophètes et par des califes [118] – est remplacé par un âge d'or unique où Ses lieutenants sont tant les prophètes et les califes que les justes, les martyrs, les hommes pieux et les « imams juristes » (*al-a'imma al-fuqahā'*) – plus probablement assimilables, de fait, à des savants prééminents qu'à des califes férus de droit [119]. Les califes et les savants sont donc placés symboliquement sur un pied d'égalité. Le fameux principe soutenu par ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan, « *kull muğtahid muṣīb* », peut être compris en liaison avec cette conception du pouvoir : la réflexion individuelle de tout savant est valable, et le

---

[114] *Cf.* M.Q. Zaman, *op. cit.*, p. 86. Voir *supra*.
[115] Sur la portée de cette épître en matière judiciaire, voir M. Tillier, *Les cadis d'Iraq à l'époque ʿabbāside*, p. 552-554.
[116] Telle est d'ailleurs l'interprétation de W.B. Hallaq, *op. cit.*, p. 185.
[117] M.Q. Zaman, *op. cit.*, p. 86.
[118] Voir *supra*.
[119] P. Crone et M. Hinds, *op. cit.*, p. 98.

calife n'est plus qu'un *muğtahid* comme les autres. Un jugement fondé sur l'effort de réflexion d'un cadi est valide même s'il contredit les conclusions personnelles du souverain ; selon l'auteur de l'épître, le calife doit d'ailleurs garantir l'exécution inconditionnelle de ses jugements (§ 15). Le relativisme de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan semble avant tout politique : il s'oppose à une conception absolutiste du califat.

Comme le montre M.Q. Zaman, ce principe n'entre pas nécessairement en contradiction avec celui du consensus (*iğmāʿ*), que ʿUbayd Allāh défend dans son épître [120] : dans la hiérarchie qu'il propose des sources de la Loi, l'*iğtihād* vient après le consensus (§ 14), et cela implique qu'il ne fait autorité qu'en cas de silence des autres sources. Cette position du consensus des « imams juristes » signifie concrètement que son autorité est supérieure à l'*iğtihād* du calife. C'est dans une telle perspective que ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan incite al-Mahdī à s'entourer de savants, seul moyen de réaliser ses ambitions messianiques : le calife ne peut tout connaître – est-il dit en substance –, et seuls des savants experts de la *sunna* et du droit sauront l'aider à administrer l'empire avec justice (§ 26). Il s'agit en apparence d'un simple « soutien » administratif. Mais de fait, l'auteur nie toute impeccabilité du calife, et toute connaissance supérieure des normes qui doivent régir ce monde. Qu'on considère en outre que le consensus de ces savants pèse plus lourd que les décisions califiennes, et l'on s'aperçoit que le modèle proposé ne laisse plus qu'une place réduite au souverain [121].

ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan ne recommande pas n'importe quels savants à al-Mahdī, mais évoque des habitants des « *amṣār* » (§ 26), terme couramment utilisé à cette époque pour désigner les grandes villes fondées par les Musulmans dans le sud de l'Iraq (en particulier al-Baṣra et al-Kūfa) [122]. Il est difficile de ne pas rapprocher ce conseil de celui que donnait Ibn al-Muqaffaʿ quelques années plus tôt dans sa *Risālat al-ṣaḥāba* : celui-ci encourageait le calife al-Manṣūr à prendre des savants iraqiens à son service. Malgré leurs qualités morales et rhétoriques, ils souffrent selon lui d'une mauvaise réputation, à cause de la collaboration de certains d'entre eux avec des gouverneurs umayyades injustes [123]. Bien que motivés par des visions différentes du pouvoir, Ibn al-Muqaffaʿ et ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan réagissent probablement au même état de fait : les deux premiers califes ʿabbāsides s'appuient principalement sur des juristes venus du Ḥiğāz, et ʿUbayd Allāh ne peut encore être certain que la tendance est en train de changer [124]. Tout porte à croire qu'il s'inclut lui-même dans cette catégorie de savants des *amṣār* : à travers son épître, il prend l'initiative de se faire le « conseilleur » du calife. Bien plus, ses fonctions de cadi lui donneraient une place prééminente comme jurisconsulte : la judicature, écrit-il, est l'« *imām* » de toutes les fonctions publiques (§ 15). ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan bouscule ainsi la hiérarchie des institutions : ce n'est plus le calife qui est le guide idéal de la caravane, mais le cadi, juriste dont la parole

---

[120] M.Q. Zaman, *op. cit.*, p. 90.
[121] *Cf.* M.Q. Zaman, *op. cit.*, p. 91.
[122] Voir C.E. Bosworth, « Miṣr », *EI*, VII, p. 146.
[123] Ibn al-Muqaffaʿ, *Risālat al-ṣaḥāba*, *in* Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 38-39.
[124] N. Tsafrir, *op. cit.*, p. 40 ; M. Tillier, *op. cit.*, p. 133-135.

performative doit désormais faire autorité. Il donne par là une assise théorique à la résistance qu'il oppose concrètement à la politique fiscale et judiciaire d'al-Mahdī.

CONCLUSION

L'épître de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī apparaît comme une œuvre de transition, qui manipule d'anciens concepts pour modeler un nouveau système. Sa formulation est caractéristique d'une époque où des termes politico-religieux essentiels sont en train de muer et vont progressivement modifier la perception de l'islam, de son histoire et de son fonctionnement juridique. Ainsi en va-t-il de la « *sunna* », que l'auteur commence à identifier au *ḥadīṯ* prophétique, mais qui n'a pas encore rompu avec ses définitions antérieures. Sa vision du califat prend également racine dans la conception – toujours présente à son époque – d'un souverain tout puissant, car représentant d'Allāh sur terre (*ḫalīfat Allāh*), doué d'une connaissance supérieure en vertu de laquelle il est le guide légitime, voire messianique, de la communauté (§ 26). Mais s'il reprend ces concepts et fait mine de les accepter, c'est pour mieux en montrer les contradictions et les remettre en cause : le calife-messie du moment est encore loin d'avoir prouvé qu'il pouvait ramener le règne de la justice, sa connaissance supérieure doit être relativisée devant l'immensité de l'empire, et il n'a pas autorité à dire le droit dans les domaines où Allāh a dicté Sa Loi. En fin de compte, ce sont les juristes et les savants qui sont pour lui les principaux *imām*s, guides du califat et de la communauté.

Malgré son caractère provoquant, l'épître ne semble pas avoir eu de conséquences particulièrement néfastes pour son auteur, qui demeure cadi d'al-Baṣra encore sept ou huit ans après l'avoir rédigée, et semble mourir dans son lit [125]. Le destin d'un personnage comme Ibn al-Muqaffaʿ, qui a peut-être payé de sa vie la rédaction de sa *Risālat al-ṣaḥāba* [126], aurait laissé craindre des représailles à l'encontre de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan. Un indice permet néanmoins de penser qu'al-Mahdī a réellement pris connaissance de cette épître, et qu'il en a au moins en partie compris la portée : l'année de sa rédaction (159/775-76), ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan perd définitivement ses fonctions de gouverneur de la prière et peut-être un bref moment celles de cadi [127]. Est-ce le moyen pour le calife de marquer sa désapprobation, et de retirer à un agitateur potentiel la tribune politique que constitue la *ḫuṭba* du vendredi ? La sanction d'une telle impertinence serait bien mince. L'habileté rhétorique de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan, qui parvient à recouvrir son discours corrosif d'un vernis plus acceptable et à adoucir l'acidité de ses propos par la flatterie, n'explique pas complètement la faiblesse de la réaction.

Il faut plutôt penser que l'auteur doit son salut à l'adéquation entre ses propos et la réalité du terrain iraqien. Bien qu'ils s'accrochent encore à une conception absolutiste du califat, les ʿAbbāsides ne sont plus en mesure d'imposer leur volonté. Rejetés par les Chiites, qui

[125] Voir *supra*.
[126] D. Sourdel, « La biographie d'Ibn al-Muqaffaʿ d'après les sources anciennes », *Arabica*, 1, 1954, p. 322.
[127] J. van Ess, *op. cit.*, II, p. 157-158. Voir *supra*.

contestent leur légitimité, ils doivent se rapprocher des savants proto-sunnites [128]. Leur installation en Iraq les oblige à composer avec des traditions savantes profondément enracinées localement : leurs désignations de cadis dans les *amṣār* correspond plus au désir des populations locales qu'à la politique qu'ils tentent de mettre en œuvre à Bagdad [129]. ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan est un Baṣrien de pure souche, parfaitement intégré dans le monde des *ʿulamāʾ* locaux [130] et longtemps populaire à al-Baṣra malgré l'exercice de fonctions socialement périlleuses. Ainsi, al-Mahdī ne peut s'attaquer à ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan sans provoquer un fort mécontentement dans les milieux savants d'al-Baṣra, et renforcer ainsi les mouvements d'opposition aux ʿAbbāsides. Il ne peut que marquer son refus de laisser le cadi interférer avec les affaires du pouvoir, en lui retirant sa fonction la plus politique (celle de gouverneur de la prière). De fait, le modèle préconisé par ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan est déjà en train de se mettre en place, et les *ʿulamāʾ* sont en passe de s'imposer comme les véritables légataires de la prophétie.

*

TRADUCTION [131]

Le texte de cette épître est retranscrit par Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 97-107. Les numéros entre barres obliques indiquent les pages de cette édition. Afin de faciliter les renvois au texte, les paragraphes ont été numérotés entre crochets.

[Épître de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī au calife al-Mahdī]

[§ 1] /**97**/ Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux.

Qu'Allāh guide le Commandeur des croyants, et lui accorde la prospérité et la santé ! Je sais qu'Allāh a octroyé au Commandeur des croyants et à ses ministres (*wuzarāʾ*) vertueux une [très bonne] connaissance du Livre d'Allāh, de la *sunna* de Son prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui –, et des [œuvres] passées des *imām*s : il mérite pour cela d'être remercié, et que l'on se comporte envers lui en conséquence.

[§ 2] Je suis conscient de mon ignorance en de nombreux domaines ; ce n'est point là me montrer ingrat envers Allāh, car je Lui dois des bienfaits et des faveurs incommensurables. Je Le remercie et Lui rends grâce pour toutes les largesses qu'il m'a accordées ! J'ai néanmoins décidé de rappeler [au Commandeur des croyants] ce qu'Allāh lui a enseigné, et de lui faire parvenir mon conseil, dans les domaines qui me sont familiers, en l'instruisant – si Allāh veut

[128] P. Crone, *Slaves on Horses*, p. 68-69.
[129] M. Tillier, *op. cit.*, p. 147.
[130] Voir notamment Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 91, où l'on voit qu'à la mort de Sawwār b. ʿAbd Allāh, ʿUbayd Allāh est pressenti par des savants locaux pour être cadi.
[131] Je remercie Sadoq Missaoui pour sa relecture critique et ses remarques avisées.

qu'il en soit ainsi, tout en respectant les devoirs qu'Allāh et le Commandeur des croyants m'imposent en la matière – et en lui apportant des recommandations dont lui et le peuple (*al-raʿiyya*) pourraient profiter. J'espère qu'Allāh établira [132] de la sorte [ma] valeur personnelle (*ḥasab*), et abolira celle que je tiens de mes ancêtres (*sabab*) [133]. C'est à Lui que je le demande, et je Le supplie de nous assister, le Commandeur des croyants et moi, afin de Le satisfaire et d'accomplir Sa volonté.

[§ 3] À travers ses commandements, Allāh a tracé un chemin (*sabīl*) [guidant] les croyants dans leur foi et leur soumission [à Sa volonté] (*islām*), permettant à la communauté (*ǧamāʿa*) de vivre unie et en harmonie. Il a établi fermement pour eux la religion qu'Il a voulue, afin qu'ils achèvent de recevoir les bienfaits de leur Seigneur, et pour qu'ils parviennent au terme qu'Allāh a promis à ceux qui croient et font le bien : [Il leur a promis] « d'en faire ses lieutenants (*istaḫlafa*) sur la terre, comme il le fit pour ceux qui vécurent avant eux. Il leur a promis aussi d'établir fermement leur religion, qu'il lui a plu de leur donner, et de changer, ensuite, leur inquiétude en sécurité. Ils m'adoreront et ils ne m'associeront rien. Ceux qui, après cela, seront incrédules : voilà les pervers » [134]. Dans sa mansuétude, Allāh a permis que ces commandements parviennent à Sa création, par les versets qu'Il a révélés aux hommes, et par ceux d'entre eux qu'il a choisis (*istaḫlafa*) pour être ses prophètes (*anbiyā'*), ses messagers (*rusula-hu l-mursalīn*), les califes bien guidés (*al-ḫulafā' al-rāšidīn*) et les imams juristes et véridiques (*al-a'imma al-fuqahā' al-ṣiddīqīn*). C'est une faveur qu'Allāh octroie à Ses serviteurs, un gain et un bienfait qu'Il leur accorde /**98**/ dans Sa sollicitude. Il leur apporte ainsi la Preuve (*al-ḥuǧǧa*), afin qu'ils adorent Allāh sans Lui associer d'autres divinités, qu'ils le remercient et ne se montrent pas ingrats à Son égard, qu'ils suivent le chemin qui mène droit à Lui, qu'ils réclament Son pardon, qu'ils prennent fermement ce qu'Il leur a apporté, dans l'union et non dans le désaccord.

[§ 4] La *sunna* des préposés à cette mission (*awlī ḏālika-l-amr*) fut autrefois appliquée – qu'Allāh guide le Commandeur des croyants ! –, et ils agirent conformément à la lumière du Livre qu'Allāh a révélé ; Il infléchit [les hommes] par leurs paroles et leurs actes, et les attira vers ceux qui suivent [leur exemple]. Quels hommes excellents que ceux-là, comme ceux qui sont suivis, et grand bien leur fasse ! Ils seront récompensés et rétribués en fonction de leurs actions [135]. Ce sont eux les guides bien dirigés (*al-hudāt al-muhtadūn*), les imams qui ramènent [vers le droit chemin] (*al-a'immat al-ʿā'idūn*) [136], les nobles (*al-ašrāf*) les plus

---

[132] *yansā* (« oubliera ») dans l'édition d'al-Marāġī, ce qui n'a pas de sens dans ce contexte. Il faut plus probablement lire *yunši'* (« établira »).

[133] C'est-à-dire que l'auteur se prévaut pour conseiller le calife de sa valeur personnelle et non de celle qu'il a héritée de son prestigieux lignage. Sur ses ancêtres et leur rôle aux débuts de l'Islam, voir *supra*.

[134] Citation du *Coran*, XXIV, 55 (trad. D. Masson).

[135] Référence au *Coran*, XXXII, 19 ; XLVI, 14 ; LVI, 24.

[136] L'expression est très ambiguë, et pourrait également être comprise comme une référence eschatologique au retour des imams à la fin des temps. Le contexte lexical, qui reflète la conception d'une communauté musulmane comparable à une « caravane » guidée vers le salut (*cf.* P. Crone, *God's Rule*, p. 21), semble cependant orienter la compréhension de *ʿā'id* dans le sens de *muʿīd* : il s'agirait plutôt de « celui qui fait revenir » que de « celui qui

éminents, les humbles de haut rang, les savants lieutenants (*al-ʿulamāʾ al-ḫulafāʾ*) infaillibles (*maʿṣūmūn*) auprès de qui l'on cherche refuge ; ce sont les prophètes (*al-nabiyūn*), les justes, les martyrs et les hommes pieux. Qu'[Allāh] honore ceux-là en tant qu'imams, frères et compagnons ! C'est pour eux qu'Allāh consolida cette religion et la répandit, qu'Il édifia la colonne [qui la soutient], qu'Il traça Sa voie, et qu'Il envoie Ses lois (*aḥkām*) aux hommes. Ainsi, Il prit au fort pour donner au faible, à l'oppresseur pour donner à l'opprimé, au grand pour donner au petit, au licencieux pour donner au vertueux. [Cela dura] jusqu'à ce qu'ils s'engagent dans un chemin droit, que [la religion] vive en eux, que la prospérité se répande, que les contrées s'apaisent, et que les fidèles (*al-ʿibād*) jouissent de la tranquillité. Grâce à eux, Allāh stabilisa leurs frontières et éloigna leur ennemi, et Il leur donna en héritage leur pays, leurs habitations, leurs biens et une terre que leurs pieds n'avaient jamais foulée – Allāh est puissant sur toute chose [137] ! De la sorte, Il rendit vénérables leurs droits sur les fidèles : Il imposa à ceux-ci de les aimer, de leur être dévoués, de prendre leur défense. Il leur imposa de respecter leurs règlements (*mawāzīna-hum*) [138] et d'obéir à leurs ordres (*al-samʿ wa-l-ṭāʿa la-hum*). Ils ne cessèrent de se montrer justes dans leurs jugements (*ḥukm*) [139], ils s'amendaient devant leur Seigneur, faisaient preuve de modération dans leurs conduites, se repentaient de leurs fautes, revenaient toujours à leur Créateur, se soumettaient à Lui, L'imploraient de les délivrer, de sauvegarder leur infaillibilité (*ʿiṣma*) et de leur pardonner, tant et si bien qu'[Allāh] fut satisfait d'eux et qu'Il répandit sur eux Sa bénédiction. « Ceux-là sont les héritiers ; ils hériteront du Paradis où ils demeureront immortels [140]. » [Allāh] dit : « Voici quels sont les serviteurs du Miséricordieux : ceux qui marchent humblement sur la terre » [141], etc., et Il finit par dire au terme de cet éloge : « Voilà ceux qui auront pour récompense les salles du Paradis parce qu'ils ont été constants. Ils y trouveront le salut et la paix ; ils y demeureront immortels – Quel excellent lieu de séjour [142] ! » [Il le répète] dans de nombreux versets du Coran, jusqu'à ce qu'Il dise : « Voici un Rappel : un beau lieu de retour est destiné à ceux qui craignent Allāh [143]. »

[§ 5] Pardieu ! Les gens n'agirent de la sorte ni par vanité, ni par arrogance, /**99**/ ni par

---

revient ». Dans *God's Caliph* (p. 98, note 5), P. Crone et M. Hinds préfèrent d'ailleurs lire *qāʾidūn* (guides) au lieu de *ʿāʾidūn*.

[137] « qu'Il leur donna… » : référence presque littérale au *Coran*, XXXIII, 27 (seuls les pronoms personnels changent : « Il *vous* a donné en héritage » dans le *Coran*).

[138] *mawāzīn*, qui signifie littéralement « balances » ou « poids », prend par extension le sens de « justice » (*ʿadl*), et évoque notamment la justice divine dans le *Coran* (Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, racine WZN). Le contexte de ce paragraphe – qui énonce des principes généraux – incite à comprendre ce terme dans le sens large de « règles » que l'on doit prendre pour « étalons ».

[139] Ou « dans leur façon de gouverner » : le mot *ḥukm* est ici ambigu et peut aussi bien renvoyer à l'administration de la justice qu'à celle des affaires du gouvernement.

[140] *Coran*, XXIII, 10-11.

[141] *Coran*, XXV, 63.

[142] *Coran*, XXV, 75-76.

[143] *Coran*, XXXVIII, 49.

jeu, ni par futilité. Mais ils regardèrent et ils virent, ils virent et ils agirent avec justice [144], ils écoutèrent et ils fuirent, ils poursuivirent [leur but] et l'atteignirent. Ils furent sauvés après que la fuite et la quête eurent amaigri leurs corps, les eurent couverts de poussière, les eurent tenus éveillés la nuit, eurent aigri leurs jours, et eurent éloigné leurs langues, leurs oreilles, leurs yeux et leurs membres des injustices que commettent les hommes, et de toutes désobéissances à Allāh. Nombreux furent ceux que la souffrance et la quête tuèrent, dans le respect du pacte (*bayʿ*) qu'Allāh avait conclu avec eux : ils rachetèrent ainsi leurs âmes, car en les tuant Il les rendit à la vie. Leur gain fut immense : ils furent comblés et obtinrent un bonheur sans limite [145]. Les autres « sont revenus avec un bienfait et une grâce d'Allāh. Aucun mal ne les a touchés. Ils ont recherché le bon plaisir d'Allāh – Allāh est le Maître d'une grâce incommensurable » [146]. La sérénité revint sous leur règne, alors qu'ils vivaient et exerçaient leur pouvoir sur nous. Les esprits se calmèrent et les cœurs s'apaisèrent : c'est pourquoi leur perte fut si douloureuse lorsqu'ils nous quittèrent. Mais ceux qui viennent après eux suffiront aux pays [147] !

[§ 6] Bienheureuses, ces âmes bonnes ! Bienheureux, ces corps purs ! Bienheureux, celui qui a suivi leur exemple et qui a été pour eux un disciple (*tābiʿ*) et un ami (*walī*) ! Bienheureux soient-ils ! Comme ceux qui se hâtent vers les bonnes actions [148] aspirent à les suivre ! Mais comme ils sont peu nombreux, ceux qui parviennent à imiter leur exemple et leur conduite ! Et comme ils sont isolés, quand bien même ils se trouvent au milieu des autres ! Les malheurs dont la destinée affligea ces hommes furent de véritables calamités. Ceux-là bénéficient des prières et de la miséricorde de leur Seigneur ! Ceux-là sont les hommes bien dirigés (*al-muhtadūn*) : que l'on suive la direction qu'ils ont indiquée [149], et que leur conduite serve d'exemple ! Que leur manière d'agir soit notre guide !

[§ 7] L'avènement du Commandeur des croyants à ce califat a nécessité des efforts considérables de la part de gens qui se sont éreintés à la tâche et détruit la santé (?) [150]. Ils ont conçu de grandes espérances et ont mis en lui leurs espoirs : ils attendent à juste titre qu'il soit pour eux un imam juste et un arbitre (*ḥakam*) équitable, un aussi bon guide que ceux-là [151], et que sa conduite soit comparable à la leur. Il recevra ainsi les mêmes récompenses qu'eux au

---

[144] *anṣafū*. Il faut peut-être lire « ils virent et ils écoutèrent (*anṣatū*) », ce qui semble mieux correspondre au rythme volontairement répétitif de la phrase.
[145] *wa-fāzū fawzan ʿaẓīman*. Référence à de nombreux versets du Coran décrivant le paradis (voir par exemple *Coran*, IV, 13, 73 ; V, 119 ; IX, 72 ; etc.).
[146] *Coran*, III, p. 174.
[147] *wa-ḥasb al-bilād wa-man baʿda-hum* dans l'édition d'al-Marāġī. Il faut plutôt lire *wa-ḥasb al-bilād man baʿda-hum*.
[148] *al-musāriʿīn ilā l-ḫayrāt*. Expression qui fait allusion à différents versets du *Coran* (III, 114 ; XXI, 90 ; XXIII, 56, 61).
[149] Allusion au *Coran*, VI, 90.
[150] *ṣuḥḥan tahattukan*. L'éditeur ʿA.ʿA. Muṣṭafā al-Marāġī indique en note qu'il ne comprend pas cette expression. Dans son édition « révisée » (Wakīʿ, *Aḫbār*, p. 297, note 1), Saʿīd Muḥammad al-Laḥḥām propose de lire *ṣaffan mutahattikan*, « ont vu leurs rangs déchirés ».
[151] C'est-à-dire ceux dont il a été question plus haut.

jour du bonheur sans limite, et montera sur « les degrés les plus élevés [152] » dans « les Jardins du délice [153] ». Dans ce bas monde, [il obtiendra] l'autorité, la victoire, le succès, la santé et la sécurité ; il obtiendra aussi que ses sujets (*raʿiyya*) l'aiment et lui demeurent fidèles, s'il se montre bienveillant, clément, miséricordieux et juste /**100**/ à leur égard, et s'il les rassasie au point qu'Allāh réduise leurs fractures, satisfasse leurs besoins et comble leurs manques.

[§ 8] Grâce à Allāh, [les gens] ont aperçu les signes précurseurs [d'une telle conduite] [154] : ils ont séché leurs larmes et réjoui leurs cœurs. Ils espèrent que [ces signes] se confirmeront, et qu'il achèvera de répandre sur eux ses bienfaits. Pardieu, Ô Commandeur des croyants ! L'autorité (*al-amr*) sur ces hommes appartient à celui qui les gouverne (*waliya-hum*), qui leur accorde ses bienfaits, et dont l'heureuse conduite ne peut être échangée contre une meilleure dans ce bas monde ni dans l'au-delà. Bien plus, elle appartient à celui qui a toujours administré leurs affaires avec équité (*ʿadl*), et qui rend la justice en faveur de certains et contre d'autres. La position qu'Allāh lui a donnée, en faisant de lui son lieutenant (*istaḫlafa-hu*), est celle d'un père bienveillant et miséricordieux envers ses enfants, soucieux de leur conduite droite et de leurs hésitations, peiné par leurs vices et leur débauche, [mais] leur trouvant toujours des excuses, couvrant leur nudité [155], prenant ce qu'il n'est pas bon de laisser. Sa position, grâce à laquelle il a la force de gérer leurs affaires – si Allāh veut qu'il en soit ainsi ! –, est celle de quelqu'un que l'on vient voir constamment et dont on ne peut se passer.

[§ 9] Allāh a donné au Commandeur des croyants le pouvoir de servir Sa religion, de la soutenir et d'en prouver [la vérité] (*al-ḥuǧǧa ʿalay-hi*), en lui confiant des qualités (*ḫiṣāl*) qui lui procurent une force considérable vis-à-vis de [la religion] et de ses sujets : [elles lui permettent d'obtenir de ces derniers] l'obéissance aux ordres qu'il donne, la sérénité et la droiture, de résoudre la discorde (*ḏāt al-bayn*) et de traiter tout ce qu'Allāh fait passer par son intermédiaire, s'Il veut qu'il en soit ainsi, concernant les différents groupes (*al-ǧamāʿāt*) et le cœur de la communauté musulmane (*al-bayḍa*) [156]. À cela s'ajoute la position qu'Allāh lui a conférée vis-à-vis de Son Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – et des califes ; la grande proximité qui lie quelqu'un à lui n'est un secret pour personne. Il ne reste donc plus qu'à rendre grâce et à lui obéir lorsqu'il ordonne ! Le Commandeur des croyants sait que l'on avait coutume de dire (*kāna yuqāl*) : « Une journée d'imam juste vaut mieux que soixante ans

---

[152] *Coran*, XX, 75.
[153] *Coran*, XXXVII, 43 ; LVI, 12.
[154] *qad ra'ū min ḏālika tabāšīra-hu*. L'auteur fait peut-être aussi allusion à l'« annonce » (*tabšīr*) de la venue du *mahdī*, diffusée par la propagande ʿabbāside antérieure (voir *supra*). Dans un poème de *madīḥ* destiné à al-Mahdī, et sans doute composé à la même époque, Baššār b. Burd dit du calife que « le ciel l'a annoncé à notre terre » (*wa-baššarat arḍa-nā l-samā'u bi-hi*). Baššar b. Burd, *Dīwān*, éd. Muḥammad al-Ṭāhir b. ʿĀšūr, Laǧnat al-ta'līf wa-l-tarǧama wa-l-našr, Le Caire, 1950, I, p. 330 (nous suivons la vocalisation de ce vers donnée par ʿA.ʿA. al-Dūrī, *art. cit.*, p. 130).
[155] *ʿarūra* dans l'édition d'al-Marāġī. Il faut probablement lire *ʿawra*.
[156] Sur ce sens spécifique de *bayḍa*, voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, racine BYḌ.

de dévotion [157]. » Ô Commandeur des croyants, il faut aussi que les gouvernants [158] rivalisent en cela !

[§ 10] Le Commandeur des croyants sait qu'[Allāh] l'a chargé de quatre domaines auprès de ce peuple – les frontières, la justice, le tribut et l'aumône légale –, et que deux qualités sont nécessaires pour que ces quatre domaines soient [administrés] correctement, avec la permission d'Allāh.

[§ 11] [1.] En ce qui concerne les frontières (*al-ṯuġūr*) [159], le Commandeur des croyants sait que leur stabilité, avec la permission d'Allāh, repose sur des hommes vigoureux et courageux, instruits par l'expérience. [Il sait] qu'il convient – tant que l'on s'appuie sur eux – de leur distribuer généreusement des soldes (*ʿaṭā'*) et des traitements (*arzāq*), à eux et à leurs soldats [160]. Il ne doit pas leur laisser le butin (*ġanā'im*) dont ils se sont emparés ; mais lorsqu'Allāh leur offre d'en amasser, il doit leur procurer de telles soldes et de telles richesses, à eux et leurs soldats. Il doit préposer à cela des hommes braves, vigoureux /**101**/ et combatifs face à l'ennemi et les hisser vers le meilleur des objectifs. Que cela leur soit reconnu et qu'ils s'en souviennent ! Que cela leur soit préservé, à eux et à leurs descendances, conformément à leurs droits [161] ! Que les autres [chefs] rivalisent d'efforts dans cette entreprise, et qu'ils demandent à [Allāh] de leur donner la victoire ! En outre, [le Commandeur des croyants] ne doit pas les empêcher d'accéder [à ces fonctions], même s'ils ne font qu'y penser. J'ai en effet appris qu'un *faqīh* [de la génération] des Successeurs a rapporté le *ḥadīṯ* suivant : « Cette Communauté (*umma*) gagnera sa subsistance tant qu'elle veillera aux frontières. Mais si l'on veille en deçà de la frontière, ses moyens d'existence [162] tariront, ou sa continuité spatiale sera rompue, et alors les hommes [163] pénétreront en force sur son territoire [164]. »

[§ 12] Prends soin des frontières, Ô Commandeur des croyants ! Prends-en toujours soin, Ô Commandeur des croyants ! Car avec la permission d'Allāh, les frontières sont des remparts (*ḥuṣūn*) protégeant les fidèles (*al-ʿibād*) ; elles [garantissent] la paix (*sakan*) dans les

---

[157] Cette formule (et ses différentes variantes), qui a ici valeur de proverbe, prend plus tard la forme d'un *ḥadīṯ* attribué au prophète (voir les références données plus haut). Un des premiers auteurs à lui donner une telle forme est probablement Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838), *Kitāb al-amwāl*, p. 10.

[158] *al-wulāt*, c'est-à-dire les hauts fonctionnaires délégués par le calife, comme les gouverneurs de provinces, etc.

[159] Le terme *ṯuġūr* désigne en général la frontière qui sépare le *dār al-islām* du monde non-musulman. Voir J.D. Latham et C.E. Bosworth, « Thughūr », *EI*, X, p. 446.

[160] Le terme *rizq* (plur. *arzāq*) désigne peut-être encore à cette époque une rémunération en nature. Voir H. Kennedy, *The Armies of the Caliphs*, Routledge, Londres, 2001, p. 73-74. Sur le paiement des troupes au début de l'époque ʿabbāsside, voir H. Kennedy, *op. cit.*, p. 78-81.

[161] Allusion probable au *ʿaṭā'*. Sous les premiers califes, le *ʿaṭā'* apparaît comme une pension héréditaire, récompensant les premiers conquérants. Sous les Umayyades et au début de l'époque abbaside, il devient peu à peu l'apanage des seuls combattants effectifs, dans une armée qui se professionnalise. Il est probable que l'auteur prend ici parti sur un sujet polémique. Voir H. Kennedy, *op. cit.*, p. 62-63, 76-77.

[162] *ṭ.ʿ.h.m.ā* dans l'édition d'al-Marāġī. Il faut lire *ṭuʿamu-hā*, pluriel de *ṭuʿma*, employé à la même ligne.

[163] C'est-à-dire les ennemis.

[164] Malgré des recherches systématiques sur la bibliothèque virtuelle www.alwaraq.com (18/02/2005) et sur le cédérom *Mawsūʿat ṭālib al-ʿilm al-šarʿī* (qui réunit la plupart des grands recueils de *ḥadīṯ*), nous n'avons trouvé aucune trace d'un tel *ḥadīṯ*, ni de telles paroles, dans la littérature arabe classique.

contrées et la stabilité de cette Communauté, afin que ses membres obtiennent bienfaits et saine situation (*ṣalāḥ*) dans l'au-delà comme ici-bas, et que les signes [marquant le chemin] (*maʿālim*) de leur religion demeurent visibles jusqu'à la fin, leur assurant la sécurité et la quiétude. Mais c'est également, Ô Commandeur des croyants, une terrible épreuve qu'envoie Allāh [165], dans sa bonté et sa générosité ; celui à qui Il a confié [les hommes] sera récompensé (*aǧr*) [166], de même qu'il en supportera le fardeau [167]. Qu'Allāh protège le Commandeur des croyants des maux [de cette mission] et qu'il lui en accorde la meilleure part !

[§ 13] [2.] Concernant les jugements et les juges (*al-ḥukkām*), mes fonctions actuelles ne m'empêchent pas [168] d'apporter mon conseil au Commandeur des croyants, autant que mon savoir le permet. Je suis conscient que ma situation est temporaire et que j'en changerai soit de mon vivant, soit à ma mort. C'est pourquoi mes plus fortes exhortations sont destinées à d'autres que moi.

[§ 14] Tout d'abord, les jugements doivent être rendus d'après ce que contient le Livre d'Allāh, puis la *sunna* du Prophète d'Allāh – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui –, si l'on ne trouve pas [de règle] dans le Livre d'Allāh ; [ils doivent ensuite être rendus] d'après le consensus (*mā aǧmaʿa ʿalay-hi*) des imams juristes [169], si l'on ne trouve pas [de règle] dans la *sunna* du Prophète d'Allāh – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui –, et enfin d'après l'effort de réflexion du juge (*iǧtihād al-ḥākim*) – car cela lui est possible lorsque l'imam lui a confié cette tâche –, en concertation avec les hommes de savoir.

[§ 15] Quant aux juges (*ḥukkām*), le Commandeur des croyants sait, s'il plaît à Allāh, que le moins que l'on puisse attendre d'eux est la piété (*al-waraʿ*) et la raison (*al-ʿaql*) – car si l'une des deux l'induit en erreur, les hommes de science (*ahl al-ʿilm*) ne l'en tiendront pas pour responsable –, ainsi que [la capacité de] choisir le meilleur de ce qu'on lui conseille. S'il est en outre doué d'intelligence (*fahm*) et connaît le Livre et la *sunna*, il atteint [un niveau satisfaisant]. Et s'il possède en plus de cela rigueur et esprit de jugement, et montre de la

---

[165] Référence à plusieurs versets coraniques relatifs aux tourments infligés par Pharaon au peuple de Moïse (*Coran*, II, 49 ; VII, 141 ; XIV, 6).

[166] Sur la récompense divine liée à la participation au *ǧihād*, voir M. Bonner, *Le Jihad. Origines, interprétations, combats*, Téraèdre, Paris, 2004, p. 39.

[167] Le texte établi par al-Marāġī mentionne *w.r.d.*, qui pourrait faire référence à « l'abreuvoir » (*al-wird*) auquel le Coran compare l'enfer (*Coran*, XI, 98). Nous proposons plutôt de lire *wizr* (« fardeau »), allusion coranique au châtiment qui attend le pécheur (*Coran*, VI, 164 ; XVII, 15 ; etc.). Cette opposition entre *aǧr* et *wizr* apparaît plus tard chez al-Saraḫsī, lorsqu'il s'interroge sur la direction du *ǧihād* par un souverain injuste. Al-Saraḫsī, *Šarḥ Kitāb al-siyar al-kabīr li-l-Šaybānī*, éd. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munǧid, Šarikat al-iʿlānāt al-šarqiyya, Le Caire, 1971, I, p. 159.

[168] Dans l'édition d'al-Marāġī, la phrase est interrompue par *f.l.m.'.*, qui semble un ajout incorrect. Al-Laḥḥām (p. 298) corrige ce mot en *fa-lamma*. Si cette interprétation est juste, la phrase pourrait être traduite de la façon suivante : « Concernant les jugements et les juges, mes fonctions actuelles ne m'empêchent pas [de les évoquer]. Mais avant d'apporter au Commandeur des croyants, autant que mon savoir le permet, mon conseil à ce sujet, [une précision s'impose] : je suis conscient que ma situation est temporaire… »

[169] *al-a'imma al-fuqahā'*. Le terme « *imām* » est ici très ambigu, dans la mesure où il est repris au singulier deux lignes plus loin pour désigner explicitement le calife. La tonalité générale de cette épître laisse cependant penser que ʿUbayd Allāh emploie le terme dans son acception générale : il s'agirait donc des « juristes prééminents ».

perspicacité concernant les conduites humaines [170] et les affaires confuses dans lesquelles les gens se plaignent les uns des autres – [risquant] ainsi de l'éloigner de sa religion et du bas monde –, il touche à la perfection. /**102**/ Si l'on trouve un tel homme, [il faut] le prendre à son service, puis l'établir solidement, lui donner un rang élevé, le soutenir et l'encourager [171], et exécuter ses jugements. Qu'on lui verse, ainsi qu'à ses auxiliaires (*aʿwān*) et à ses secrétaires (*kuttāb*), des revenus (*arzāq*) abondants. En effet, la judicature (*al-ḥukm*) domine l'ensemble des fonctions [publiques] (*al-aʿmāl*). Elle se trouve à leur tête et joue pour elles le rôle d'un guide (*imām*) ; elle les gouverne et les soutient.

[§ 16] [3.] Il faut également mentionner le tribut (*al-fay'*) [172] : il doit être collecté selon la tradition en vigueur (*bi-sunnati-hi*) de ceux qui y sont assujettis, et ajusté aux moyens des populations [173] – pour lesquelles il doit être léger à supporter –, de sorte qu'il leur reste suffisamment pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs terres, comme à ceux de leurs auxiliaires et de leurs familles, et qu'ils puissent entretenir leurs pauvres. De même, j'ai appris qu'une manière de faire consistait à [reporter les impôts] d'une année sur l'autre [174]. Cette pratique permet aux campagnes (*bilād*) de prospérer, au lait de couler en abondance, au produit de l'impôt foncier (*al-ḫarāǧ*) d'augmenter, et cela est plus juste pour le peuple (*al-raʿiyya*). Ainsi, le peu que l'on perçoit d'eux en allégeant [les impôts], lorsque leurs campagnes sont prospères et que leurs parts [restantes] sont copieuses, est plusieurs fois supérieur à ce que l'on obtiendrait en les ruinant et en dévastant leurs campagnes.

[§ 17] [Il convient] de respecter les conditions accordées aux bénéficiaires d'un traité de paix [175]. Je m'étonne en effet de deux choses auxquelles j'ai pu assister ici, près de chez moi. En premier lieu, je me rends sur une de ces terres [soumises au tribut] qui se trouvent chez

---

[170] *maḏāhib al-nās*. Le terme *maḏāhib* (plur. de *maḏhab*) pourrait également désigner les « écoles juridiques ». Cependant, le contexte ne semble pas permettre cette interprétation, et nous pensons que le mot garde ici son sens originel de « manière d'agir », « manière de se conduire » (A. de B. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 785).

[171] ʿUbayd Allāh emploie dans cette phrase une série de métaphores corporelles qu'il est impossible de rendre en français : littéralement, il faut « le prendre à son service, fixer solidement sa sandale, élever son talon, affermir ses reins et son dos ».

[172] Selon la définition des juristes classiques, le *fay'* correspond aux impôts levés sur les populations non-musulmanes du *dār al-islām*, comme la *ǧiziya* et le *ḫarāǧ* (voir Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, p. 23 ; Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-ḫarāǧ*, éd. Ḥ. Mu'nis, Dār al-šurūq, Le Caire, 1987, p. 58 ; al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1985, p. 161). *Cf.* F. Løkkegaard, *op. cit.*, p. 40 ; *id.*, « Fay' », *EI*, II, p. 869 ; P.G. Forand, « The Status of the Land and Inhabitants of the Sawād », p. 31. Sur les impôts payés par les non-musulmans, voir également M. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, p. 287-291.

[173] *ʿalā qadr mā yuṭliq ahlu-hu* dans l'édition d'al-Marāġī (« en fonction de ce que donne la population »). Le contexte nous incite plutôt à lire *ʿalā qadr mā* ***yaṭīq*** *ahlu-hu*, « en fonction de ce que la population peut supporter ».

[174] De tels reports d'impôts interviennent notamment en cas de sécheresse. Au début de l'époque ʿabbāside, le *ḫarāǧ* est principalement perçu selon le système de la *misāḥa* dans le *sawād* : le taux d'imposition est calculé en fonction de la surface de la terre et de ses modalités d'exploitation. Le paysan doit ainsi payer une somme fixe chaque année, quelle que soit sa récolte. Sous al-Mahdī, le système de la *muqāsama* (dans lequel le taux d'imposition est calculé sur la récolte) est peu à peu étendu au *sawād*. ʿA.ʿA. al-Dūrī, *al-ʿAṣr al-ʿabbāsī l-awwal*, p. 205 ; H. Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 36-37 ; C.E. Bosworth, « Muḳāsama », *EI*, VII, p. 506.

[175] *muwādiʿ*, c'est-à-dire le bénéficiaire d'une *muwādaʿa* (accord de paix). *Cf.* Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, racine W.D.ʿ ; M. Khadduri, « Hudna », *EI*, III, p. 546.

nous, ainsi que sur celles qui se trouvent à proximité immédiate [176] ; les conditions accordées à sa population sont respectées – dans les cas de métayage (*muzāraʿa*), elles le sont presque –, et le produit de son impôt foncier (*ḫarāǧ*) est supérieur à celui de tous les villages (*kuwar*) environnants. En second lieu, le Commandeur des croyants Abū Ǧaʿfar [al-Manṣūr] a écrit [ce qui suit] à Sawwār b. ʿAbd Allāh, alors qu'il était cadi d'al-Baṣra [177] : « J'ai ordonné de respecter les conditions accordées aux métayers chargés d'avancer les impôts (*al-muzāriʿīn al-mutaqabbilīn*) [178] ; sache-le, et informe les gens autour de toi ! » Malgré cela, je vois un de ces métayers se plaindre qu'on lui prend bien plus que la somme convenue, Ô Commandeur des croyants [179] !

[§ 18] Une fois perçu, le tribut doit être réparti équitablement selon les usages en vigueur (*ʿalā sunani-hi*). Le Commandeur des croyants sait, s'il plaît à Allāh, /**103**/ que ses bénéficiaires – ainsi que leurs situations – sont définis dans quatre versets de la sourate « Le Rassemblement » et le « verset du cinquième » dans la sourate « Le Butin » [180]. Le premier de ces quatre versets commence par « Ce qu'Allāh a octroyé à son Prophète comme butin pris sur les habitants des cités » et se termine par « terrible dans son châtiment » [181]. Le Commandeur des croyants sait, s'il plaît à Allāh, qui sont les personnes et les situations évoquées dans ce verset. [Allāh] dit ensuite : « [Le butin est destiné] aux émigrés qui sont pauvres, qui ont été expulsés de leurs maisons et privés de leurs biens, tandis qu'ils recherchaient une faveur d'Allāh et sa satisfaction, et qu'ils portaient secours à Allāh et à son Prophète » [182]. Les Anṣār ne font pas partie de ceux-là ; puis Il dit : « à ceux qui s'étaient établis avant eux en cette demeure et dans la foi ; à ceux qui aiment celui qui émigre vers eux », jusqu'à la fin du verset [183]. [Le Commandeur des croyants] sait, s'il plaît à Allāh, que

---

[176] *ilā ǧanbi-hā wa-urbiyya min arābī-hā*, littéralement « contre son flanc et contre son aine ».

[177] Sawwār b. ʿAbd Allāh (m. 156/773 ou 157/774) est cadi d'al-Baṣra à plusieurs reprises (principalement entre 140/757 et 156/772-73) ; il est le prédécesseur immédiat de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan à ce poste. Sur ce personnage, voir notamment Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, VII, p. 260 ; Ibn Qutayba, *al-Maʿārif*, éd. Ṯ. ʿAkāša, Dār al-maʿārif, Le Caire, 1969, p. 590 ; Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ, *Ta'rīḫ*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1995, p. 272, 286 ; Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 57 *sq*. Voir également N. Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law*, p. 39 et index; M. Tillier, *Les cadis d'Iraq à l'époque ʿabbāside*, p. 623-24, 815 et index.

[178] C'est-à-dire les fermiers de l'impôt – souvent des notables locaux –, qui avancent le produit de l'impôt au trésor public, puis se remboursent en percevant les sommes dues par les contribuables. Voir Cl. Cahen, « Ḳabāla », *EI*, IV, p. 323 ; M.G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 115.

[179] Le texte arabe mentionne juste après, entre parenthèses, « Abī Ǧaʿfar » (*i.e.* al-Manṣūr) : il s'agit probablement d'un ajout erroné (tant grammaticalement que sémantiquement), car tout laisse par ailleurs penser que le destinataire de l'épître est le calife al-Mahdī. Dans son *Kitāb al-ḫarāǧ* (p. 105 ; trad. Fagnan, p. 121), quelques années plus tard, Abū Yūsuf mentionne encore différentes surtaxes illégales exigées par les percepteurs. *Cf.* ʿA.ʿA. al-Dūrī, *al-ʿAṣr al-ʿabbāsī l-awwal*, p. 205.

[180] *Coran*, VIII, 41 : « Sachez que quel que soit le butin que vous preniez, le cinquième appartient à Allāh, au Prophète et à ses proches, aux orphelins, aux pauvres et au voyageur […]. »

[181] *Coran*, LIX, 7 : « Ce qu'Allāh a octroyé à son Prophète comme butin pris sur les habitants des cités appartient à Allāh et à son Prophète, à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, au voyageur, afin que ce ne soit pas attribué à ceux d'entre vous qui sont riches. Prenez ce que le Prophète vous donne, et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit. Craignez Allāh ! Allāh est terrible dans son châtiment ! »

[182] *Coran*, LIX, 8.

[183] *Coran*, LIX, 9. « À ceux qui s'étaient établis avant eux en cette demeure et dans la foi ; à ceux qui aiment celui qui émigre vers eux. Ils ne trouvent dans leurs cœurs aucune envie pour ce qui a été donné à ces émigrés.

les personnes mentionnées dans ce verset sont les Anṣār : il ne fait nullement allusion aux Muhāğirūn. Il dit : « [Le butin est destiné] à ceux qui sont venus après eux en disant : “ Notre Seigneur ! Pardonne-nous ainsi qu’à nos frères ” », jusqu’à la fin du verset [184]. [Le Commandeur des croyants] sait, s’il plaît à Allāh, que les personnes de ce groupe (*ğamāʿa*) sont tous les autres musulmans, ainsi que ceux qui entrent dans l’islam, jusqu’à la fin des temps. J’ai appris que ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb avait commenté ces trois versets, [en indiquant] l’utilisation qui devait être faite de ce tribut. [Ces explications] me sont également parvenue d’après ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz ; mais je pense qu’elles sont en réalité transmises d’après ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb et que [ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz] l’a suivi [185].

[§ 19] De même, l’imam de la communauté (*imām al-ʿāmma*) peut décider de répartir le tribut en privilégiant certains par rapport à d’autres pour leurs vertus, ou pour leur antériorité [dans l’islam], ou parce qu’Allāh leur a confié les premières conquêtes et a ensuite préservé leur descendance [186]. J’ai appris que [ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb] procédait également de la sorte. Les autres personnes, possédant un rang équivalent, doivent être traitées sur un pied d’égalité en la matière. J’ai appris – et je pense bien que le Commandeur des croyants, qu’Allāh lui donne longue vie, le sait aussi pour l’avoir lui-même appris – que le Prophète – la prière et le salut d’Allāh soient sur lui – saisit entre ses doigts quelques poils au sommet de la bosse d’un chameau et dit : « Tout émir /**104**/ ou tout subordonné à qui Allāh a octroyé un tel butin n’a droit qu’au cinquième, et ce cinquième vous est restitué [187]. » Il dit également : « Si le butin qu’Allāh vous a octroyé était aussi généreux que le gommier [188] de la Tihāma [189], je ne me

---

Ils les préfèrent à eux-mêmes, malgré leur pauvreté. Celui qui se garde contre sa propre avidité… – Ceux-là sont les bienheureux – »

184 *Coran*, LIX, 10. « Le butin est destiné à ceux qui sont venus après eux en disant : “ Notre Seigneur ! Pardonne-nous ainsi qu’à nos frères qui ont précédé dans la foi. Ne mets pas dans nos cœurs de rancune envers les croyants. Notre Seigneur ! Tu es, en vérité, bon et miséricordieux ! ” »

185 Voir le commentaire de ces versets par ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb dans Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sāllām, *Kitāb al-amwāl*, p. 221-22. Sur la distribution du *ḫarāğ* en droit musulman, voir H. Modarressi Tabātabā’i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 191 *sq*.

186 C’est-à-dire ceux dont les ancêtres se sont particulièrement illustrés pendant les premières conquêtes islamiques. La tradition fait remonter une telle hiérarchisation des bénéficiaires du butin à la constitution du *dīwān* par ʿUmar. Voir notamment Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 230-34.

187 C’est-à-dire que le gouvernant reverse une partie du cinquième qui lui revient à la collectivité (*Cf.* Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 319). À travers ce *ḥadīṯ* et le suivant, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan veut sans doute inciter le calife à dépenser la partie du *fay’* qui lui revient au profit de la communauté. *Cf.* A. Zysow, « Khums », *EI* (éd. fr.), S, p. 531-33. Différentes versions de ce *ḥadīṯ* sont notamment citées chez Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Ṭaha ʿAbd al-Ra’ūf Saʿd, Dār al-ğīl, Beyrouth, 1411 H., V, p. 168 ; Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Mu’assasat Qurṭuba, Le Caire, s.d., V, p. 316, 319, 326 ; Abū Dā’ūd, *Sunan*, éd. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Dār al-fikr, s.l., s.d., III, p. 63, 82 ; al-Nasā’ī, *al-Sunan al-kubrā*, éd. ʿAbd al-Ġaffār Sulaymān al-Bundārī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1991, III, p. 45, 46, IV, p. 120. L’épisode aurait eu lieu après la bataille de Ḥunayn (*Cf.* A. Morabia, *Le Gihad dans l’Islam médiéval*, Albin Michel, Paris, 1993, p. 66-67). Mais à la différence du texte rapporté par ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan, le Prophète parle dans ces versions de sa propre part du butin et non de celles des « émirs » ou des « subordonnés ». Sur le partage du butin, voir F. Løkkegaard, *op. cit.*, p. 42-43.

188 *samur*, espèce de mimosa aux fruits comestibles, connu pour la grande quantité de bois qu’il produit (Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, racine SMR). Sur la valeur symbolique du *samur* et des autres arbres en Arabie avant l’islam, voir M. ʿAğīna, *Mawsūʿat asāṭīr al-ʿarab*, Dār al-Fārābī, Beyrouth, 1994, I, p. 277.

189 La Tihāma est la plaine côtière située à l’ouest de la Péninsule arabique, longeant la mer Rouge de ʿAqaba jusqu’au détroit de Bāb al-Mandab. G.R. Smith, « Tihāma », *EI*, X, p. 481.

serais pas montré avare, ni ne vous aurais menti [190]. »

[§ 20] [4.] En ce qui concerne les aumônes légales (*al-ṣadaqāt*) et leur collecte auprès de ceux qui y sont soumis, un individu ne doit ni payer plus que sa part obligatoire (*farīḍa*), ni se contenter d'une somme inférieure, ni surestimer sa valeur. Je ne doute pas que le Commandeur des croyants ait appris que le Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – a dit : « Celui qui dépasse les bornes en matière d'aumône légale est semblable à celui qui refuse de la payer [191]. » [Il faut] percevoir [192] l'aumône légale sur les céréales [193], les fruits et tous les biens qui y sont soumis, selon les usages (*sunan*) que les musulmans connaissent et mettent en pratique. [Il faut] percevoir des marchands *ḏimmī*s le double de ce que payent les marchands musulmans : d'après ce que l'on m'a rapporté, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb a ordonné que les biens de marchands *ḏimmī*s soient imposés de la sorte [194]. Il a aussi ordonné que l'on perçoive des marchands étrangers (*tuǧǧār al-ḥarb*) [195], lorsqu'ils viennent chez les musulmans, l'équivalent de ce que les étrangers (*ahl al-ḥarb*) prennent des marchands musulmans lorsqu'ils vont chez eux.

[§ 21] Ces aumônes légales doivent être réparties entre les bénéficiaires qu'Allāh a désignés dans Son Livre : il ne faut ni inclure des personnes supplémentaires, ni se contenter d'un nombre plus restreint. Le verset qui se trouve dans [la sourate] « L'Immunité » [196] t'indique [quels sont ces bénéficiaires] : il s'agit [du verset qui commence par] « Les aumônes sont destinées : aux pauvres et aux nécessiteux », et se termine par « Allāh sait et Il est juste » [197]. Elles sont distribuées entre les [bénéficiaires] mentionnés dans ce verset [198], comme l'imam juge bon de le faire, selon l'importance respective de chaque catégorie. Il ne doit pas priver les habitants d'une localité de leur aumône légale, à moins qu'ils puissent s'en

---

190 Ces paroles sont notamment rapportées par Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭā* (recension de Yaḥyā b. Yaḥyā), Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2002, p. 234 ; une version assez proche est citée par Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 304. Al-Marāġī lit le dernier mot de la phrase *adāban*, indiquant en note qu'il n'en comprend pas le sens. Dans son édition « révisée », S.M. al-Laḥḥām mentionne *yuġlī addāban*, mais sans préciser sur quoi il se fonde. Aucune des citations de ce *ḥadīṯ* que nous avons trouvées ne donnent cependant de crédit à cette affirmation. Nous proposons plutôt de lire *kaḏḏāban* (menteur), comme dans la recension de Mālik, *op. cit.* (« je ne me serais pas montré avare, ni lâche, ni ne vous aurais menti »).

En citant ces traditions, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan fait probablement allusion aux *ṣawāfī*, domaines califiens dont les revenus sont en partie dépensés au profit de la communauté musulmane. *Cf.* P.G. Forand, « The Status of the Land and Inhabitants of the Sawād », p. 31.

191 *Cf.* Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 387 ; al-Tirmiḏī, *al-Sunan*, éd. A.M. Šākir, Dār iḥyā' al-turāṯ al-ʿarabī, Beyrouth, s.d., III, p. 38 ; Abū Dā'ūd, *al-Sunan*, II, p. 105 ; Ibn Māǧa, *al-Sunan*, éd. M.F. ʿAbd al-Bāqī, Dār al-fikr, Beyrouth, s.d., I, p. 578.

192 *an yūǧad* dans l'édition d'al-Marāġī. Peut-être faut-il lire *an yu'ḫaḏ*, comme à la ligne suivante.

193 *ḥurūb* (guerres) dans l'édition d'al-Marāġī, ce qui semble erroné dans ce contexte. Nous proposons de lire *ḥubūb* (graines), qui semble plus approprié au contexte (voir par exemple Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭā*, p. 138).

194 *Cf.* M.G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 118. Voir également Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 499.

195 C'est-à-dire les marchands non-musulmans vivant dans le *dār al-ḥarb*, à l'extérieur du territoire de l'islam.

196 *al-barā'a*, autre nom de la sourate IX, *al-tawba* (R. Brunschvig, « Barā'a », *EI*, I, p. 1026).

197 *Coran*, IX, 60 : « Les aumônes sont destinées : aux pauvres et aux nécessiteux ; à ceux qui sont chargés de les recueillir et de les répartir ; à ceux dont les cœurs sont à rallier [sur cette expression, voir Ed., « al-Mu'allafa ḳulūbuhum », *EI*, VII, p. 254] ; au rachat des captifs ; à ceux qui sont chargés de dettes ; à la lutte dans le chemin d'Allāh et au voyageur. Tel est l'ordre d'Allāh ! Allāh sait et Il est juste ! »

198 Voir A. Zysow, « Zakāt », *EI* (éd. fr.), XI, p. 450.

dispenser, ou qu'ils puissent se passer de leur part pendant un an, jusqu'à la distribution de l'aumône légale l'année suivante. S'il en va ainsi, ils peuvent être privés [d'aumône] pendant un an, au profit des pauvres les plus proches de leur localité [199].

[§ 22] /**105**/ Comme le sait le Commandeur des croyants, ces quatre domaines constituent la totalité des fonctions [qui lui sont confiées] auprès de ses sujets. Il sait également que tout individu a le devoir de suivre le Livre d'Allāh et les avis du Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – présents dans sa *sunna*, et doit déployer tous ses efforts pour les respecter (*al-muǧāhada ʿalay-hi*). Concernant les autres affaires auxquelles les gens sont confrontés, qui mettent les imams à l'épreuve et pour lesquelles ni le Coran ni la *sunna* du Prophète – le salut soit sur lui – n'énoncent de règle, on ne peut passer devant le préposé aux affaires des musulmans (*walī amr al-muslimīn*) et l'imam de leur communauté (*imām ǧamāʿati-him*), ni prendre de décision sans lui. Au contraire, ceux qui agissent à un niveau inférieur doivent lui exposer ces affaires et se soumettre à sa décision (*li-mā qaḍā*).

[§ 23] Voici par ailleurs les deux qualités qui conviennent à ces missions, avec la permission d'Allāh et s'Il veut qu'il en soit ainsi. [Il faut tout d'abord] interroger les personnes honnêtes et loyales (*ahl al-ḏikr wa-l-amāna*) sur les fonctionnaires (*ʿummāl*) du Commandeur des croyants, qu'ils soient éloignés [200] ou proches de lui. [Il faut] ensuite donner à chacun ce qu'il mérite : récompenser ceux qui font le bien pour leurs bonnes œuvres ; corriger ceux d'entre eux [201] qui font le mal pour leurs méfaits, ou les révoquer et les remplacer par d'autres personnes – selon qu'ils méritent d'être corrigés ou d'être révoqués.

[§ 24] Il est également utile – qu'Allāh guide le Commandeur des croyants ! –, afin de diriger efficacement un gouvernant (*wālī*) [202], de ne pas surestimer ce qu'il fait de bien, même si son œuvre est considérable. En effet, derrière toute bonne œuvre, la grâce qu'Allāh a prodiguée à son auteur est plus importante encore – en particulier dans le cas qui nous retient : en cela comme pour le reste, ses obligations envers Allāh sont plus grandes et plus impérieuses. Même s'ils font preuve de résolution et de sérieux, les fidèles (*al-ʿibād*) ne peuvent nier l'étendue de leurs obligations envers Allāh, à moins qu'Il ne prodigue Son aide et ne fasse miséricorde ! [Le Commandeur des croyants] ne doit pas non plus mésestimer les bonnes œuvres et les négliger, car leur auteur est content d'avoir réalisé un bienfait qui lui était prescrit (*mafrūḍ ʿalay-hi*), quelle que soit son importance ; les bonnes actions s'additionnent les unes aux autres et elles « dissipent les mauvaises – ceci est un rappel pour

---

[199] Selon les juristes musulmans plus tardifs, le produit de la *ṣadaqa* sert avant tout à une redistribution locale des richesses. *Cf.* Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 548-553 ; A. Zysow, « Zakāt », *EI* (éd. fr.), XI, p. 452.

[200] *qāḍī ʿummāl amīr al-mu'minīn wa-dānī-hi* dans l'édition d'al-Marāġī (« cadi des fonctionnaires du Commandeur des croyants »), ce qui n'a pas de sens dans ce contexte. Il faut en réalité lire *qāṣī* (« qui est loin »), qui s'oppose à *dānī* (« qui est proche »).

[201] C'est-à-dire les fonctionnaires.

[202] Le terme de *wālī*, qui désigne souvent un gouverneur de province, nous semble avoir ici un sens plus général. La racine WLY renvoie à l'idée d'une charge qu'il faut gérer et administrer, et ainsi « gouverner ou régner, exercer le pouvoir ou l'autorité ». B. Lewis, *Le Langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, p. 58.

ceux qui se souviennent [203] ! ». Malgré tout, [il ne faut] dédaigner aucun méfait, même s'il paraît minime : rien de mauvais n'est anodin, et l'on doit en craindre les conséquences cachées [204], à moins qu'Allāh ne prodigue Son aide et n'en tienne pas compte [205] !

[§ 25] Le travail d'aujourd'hui ne doit pas être remis à demain : lorsque c'est le cas, les tâches entrent en concurrence [206] et certaines sont négligées au profit des autres. [Il faut] également se hâter d'accomplir les tâches générales et personnelles, dans six situations. Je ne doute pas que le Commandeur des croyants /**106**/ les connaisse et ait entendu que le Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – a ordonné de se dépêcher d'agir [à la vue des signes suivants] : le lever du soleil au couchant, l'antéchrist (*al-dağğāl*) [207], la Bête de la terre [208], la petite chose particulière à chacun (*ḫuwayṣat aḥadi-kum*) et l'affaire de tous (*amr al-ʿāmma*) [209]. Or on ne peut être sûr qu'une de ces situations ne se présente pas demain matin ou même ce soir. Je ne doute pas non plus que le Commandeur des croyants a entendu cette parole du Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – : « [Le moment où] j'ai été envoyé et l'Heure [dernière] sont aussi [proches] que ces deux-là », et il joignit son majeur au doigt voisin [210]. Il dit aussi : « Il reste aussi peu de temps à l'histoire de ce bas monde qu'il en reste à cette journée. » Le soleil touchait alors le sommet des montagnes, à la fin de ce jour-là [211]. Il dit : « Comment puis-je mener une vie confortable, alors que le maître de la Trompette l'a [déjà] portée à sa bouche, a incliné le front [212], tendu l'oreille, avancé un pied et reculé l'autre, et attend seulement pour souffler que l'ordre lui en soit donné [213] ? » Il dit : « Je joue vis-à-vis de l'Heure un rôle comparable à ceci : une tribu (*qawm*) envoya une sentinelle observer les ennemis : elle aperçut ces derniers [214] et craignit qu'ils ne la précèdent auprès de

---

[203] *Coran*, XI, 114.

[204] *sirr ʿāqibati-hi* dans l'édition d'al-Marāġī (littéralement « les conséquences secrètes »). Peut-être faudrait-il lire *šarr ʿāqibati-hi* (« les conséquences néfastes »), expression également adaptée au contexte.

[205] *yataǧāwaz*, allusion au *Coran*, XLVI, 16.

[206] *t.d.r.ā.k.t.* dans l'édition d'al-Marāġī. Il faut plutôt lire *tadārakat*. Un tel conseil est plus tard attribué, presque mot pour mot, à ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb : voir notamment Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 8 ; al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, III, p. 533.

[207] *Cf.* A. Abel, « Dadjdjāl », *EI*, II, p. 75.

[208] *Cf. Coran*, XXVII, 82 ; XXXIV, 14. Voir également A. Abel, « Ḍabba », *EI*, II, p. 71 ; D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 120 *sq*.

[209] Ce *ḥadīṯ* est rapporté sous plusieurs formes par Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, éd. M.F. ʿAbd al-Bāqī, Dār iḥyā' al-turāṯ al-ʿarabī, Beyrouth, s.d., IV, p. 2267 ; Ibn Māǧa, *al-Sunan*, II, p. 1348 (ces deux auteurs mentionnent également « la fumée », *al-duḫān*). Selon al-Nawawī, la « petite chose particulière » fait référence à la mort, tandis que « l'affaire de tous » désigne la résurrection (*al-qiyāma*). Al-Nawawī (m. 676/1277), *Šarḥ al-Nawawī ʿalā Ṣaḥīḥ Muslim*, Dār iḥyā' al-turāṯ al-ʿarabī, Beyrouth, 1392 H., XVIII, p. 87.

[210] Voir les différentes versions de ce *ḥadīṯ* rapportées par al-Buḫārī, *al-Ṣaḥīḥ*, éd. M.D. al-Buġā, Dār Ibn Kaṯīr, Beyrouth, 1987, V, p. 2385 ; Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, II, p. 582 ; al-Tirmiḏī, *al-Sunan*, IV, p. 496. *Cf.* U. Rubin, « Sāʿa », *EI*, VIII, p. 656 ; S. Bashear, « Muslim Apocalypses and the Hour : A Case-Study in Traditional Reinterpretation », *Israel Oriental Studies*, XIII, 1993, p. 76 *sq*.

[211] Voir notamment ce *ḥadīṯ* (rapporté avec quelques divergences) chez al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, I, p. 16.

[212] *ḥabā ǧabīna-hu* dans l'édition d'al-Marāġī. Il faut plutôt lire *ḥanā ǧabīna-hu*, comme dans la version qu'al-Tirmiḏī (*al-Sunan*, V, p. 372) rapporte de ce *ḥadīṯ*. Voir également Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, I, p. 326.

[213] Référence à la trompette annonçant la fin du monde et la résurrection. *Cf. Coran*, VI, 73 ; XVIII, 99, etc. ; L. Gardet, « Ḳiyāma », *EI*, V, p. 235.

[214] *fa-abṣarū l-ʿadū* (« ils aperçurent les ennemis ») dans l'édition d'al-Marāġī. Le contexte incite plutôt à lire *fa-abṣara l-ʿadū*.

ses compagnons et son remplaçant. Elle se mit alors à crier : Alerte [215] ! »

[§ 26] Comment faire, alors que depuis /**107**/ ces paroles, tant d'années et de siècles se sont écoulés ? Je suggère au Commandeur des croyants, s'il est de cet avis, de prendre à ses côtés un groupe d'individus choisis parmi les habitants des métropoles (*al-amṣār*) [216] – des hommes loyaux, connaisseurs de la *sunna*, expérimentés, raisonnables et pieux –, afin de [le conseiller] au sujet des affaires du peuple (*al-nās*) qui lui parviennent, des règles (*aḥkām*) qu'il convient d'appliquer et des plaintes (*maẓālim*) qui sont portées devant lui. Même si Allāh s'est montré généreux avec lui et lui a donné une connaissance supérieure de Son Livre et de Sa *sunna*, les affaires de cette Communauté qu'Il lui a confiées concernent tant les populations d'Orient que d'Occident, les régions tant proches que lointaines : certaines l'occupent trop pour qu'il puisse se consacrer aux autres. Dans cette situation, ce serait pour lui une aide réelle, s'il plaît à Allāh.

[§ 27] Allāh le Très-Haut a dit à Son Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui –, tandis que la Révélation descendait sur lui, alors qu'il était meilleur, plus constant, plus vertueux et plus savant que tout autre homme : « Consulte-les sur toute chose ; mais, lorsque tu as pris une décision, place ta confiance en Allāh – Allāh aime ceux qui ont confiance en Lui [217]. » Il dit également aux gens (*al-qawm*), décrivant leurs bonnes œuvres : « [Sont meilleurs et plus durables] ceux qui délibèrent entre eux au sujet de leurs affaires ; ceux qui donnent en aumônes une partie des biens que nous leur avons accordés [218]. » [Prendre des auxiliaires] ajouterait à la satisfaction des gens lorsqu'ils apprennent que le Commandeur des croyants paraît en public pour traiter leurs besoins ; ils souhaitent qu'Allāh parachève [la capacité] du Commandeur des croyants à administrer directement et patiemment leurs affaires et qu'Allāh renforce sa puissance et son désir de persévérer dans cette voie. C'est en effet une des marques et des manifestations de la justice, une des choses dont s'occupe le préposé aux affaires du peuple (*al-wālī ʿalā amr al-raʿiyya*) : cela le conduit à vouloir les administrer directement et avec zèle. Puisse Allāh parfaire cela et lui faciliter la tâche !

[§ 28] J'espère que sa connaissance de la justice, sa religion, sa force, sa réflexion et sa faculté de faire pour [la communauté] les meilleurs choix l'y destinent. [J'espère aussi] qu'il sait ce que l'on dit sur ceux qui ferment leur porte au nez des nécessiteux, des pauvres et des miséreux [219]…

[§ 29] Je demande à Allāh d'accorder au Commandeur des croyants Sa miséricorde et toute l'étendue de Sa grâce. Puisse-t-Il faire de son règne un règne juste, lui donner la santé, lui inspirer la bienveillance, la clémence et la miséricorde avec les sujets (*al-raʿiyya*) ; puisse-

[215] *Cf.* Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, I, p. 193 ; Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, V, p. 60 (dans ces versions plus courtes, le Prophète évoque la relation qui l'unit à la population, et non la question de la fin du monde).
[216] C'est-à-dire en particulier les habitants d'al-Baṣra et d'al-Kūfa.
[217] *Coran*, III, 159.
[218] *Coran*, XLII, 38.
[219] Référence au *ḥadīṯ* suivant, rapporté notamment par al-Tirmiḏī (*al-Sunan*, III, p. 619) : « Si un imam ferme sa porte au nez des nécessiteux, des pauvres et des miséreux, Allāh ferme les portes du ciel devant ses besoins, sa pauvreté et sa misère. » Voir également Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, IV, p. 231.

t-Il lui donner leur obéissance, les faire parler d'une seule voix et rétablir l'ordre dans leurs affaires !

*